أصحاب الحق

دراسة في نقد الجماعات الإسلامية

علي عبد الرحيم أبو مريم



مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

أصحاب الحق

دراسة في نقد الجماعات الإسلامية

أصحاب الحق

دراسة في نقد الجماعات الإسلامية

علي عبد الرحيم أبو مريم



مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES



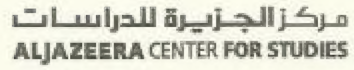
الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-01-1207-0





الدوحة – قطر

هواتف: 4930181 –4930183 –4930218 (974+)

فاكس: 4831346 (974+) – البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص. ب: 5574-13 شوران – بيروت 1102-2050 – لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http: //www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

الفصل الرابع

الإسلاميون والحكم

تمهيد

ألِف الناس منذ فجر البشرية الاجتماع على أداء شؤون حياتهم والسعي في مصالحهم، لما في ذلك من تيسير في تمام تلك الشؤون والمصالح، تيسيرا لا يتوفر عند السعي إليها أفذاذا. فكانوا يخرجون إلى الصيد في جماعات حيث يعجز الفرد عن نيل ما تناله الجماعة من الصيد، وكانوا يؤَمِّنون بعضهم بعضا بالجماعة حيث يعجز الفرد عن ذلك في الغالب، وكانت (الجماعة) بشكل عام تشكل تكوينا إنسانيا فعالا في صراع البقاء الإنساني منذ ذلك الوقت وحتى الآن.

ومع تطور الوعي الإنساني وظهور الحضارات والرسالات السماوية وزيادة اهتمام الناس بالقيم والأخلاق والنشاط الفكري بشكل عام، استمرت (الجماعة) تشكّل أداة فعالة لرعاية هذه الأفكار، سواء كانت لحمايتها أو لتطبيقها وتحقيقها واقعا يبعث فيها الحياة متى كان ذلك هو هدفها. فكان الناس يجتمعون على الفكرة ويطلبون كثرة الناس عليها كما كانوا يطلبون كثرة الناس في القبائل طلبا للعزة والأمن والرفاه، فكأن تلك الجماعات كانت قبائل فكرية تنافس غيرها بعزة فكرتها وتفوقها. وكانت تنشأ لدى هذه الجماعات ما ينشأ لدى القبائل من حميّة وتحيّز وولاء، كما كان ينشأ بين هذه الجماعات ما كان ينشأ بين القبائل من تنافس وتباهٍ يصل بها إلى الصراع والاقتتال.

والحال في الجماعات الدينية لم يكن يختلف، فالأمة الإسلامية هي الجماعة الأوسع لمن اجتمع على الإسلام، فهم قبيلة كبرى في مقابل قبائل أخرى اتخذت أديانا أخرى، وكان بينهم ما يكون بين قبائل الأعراق من تفاخر وتكاثر في الأموال والأولاد والأفكار، بل إنهم تفاخروا بينهم بالأنبياء كثرة أو تفضيلا. وكما الحال في القبائل الكبرى فقد نشأت داخل الأمة الإسلامية جماعات صغيرة كالعشائر والبطون، وكان بينها ما يكون بين العشائر والبطون من تنافس وصراع رغم القرابة والرحم والعدو الخارجي المشترك.

وقد بدأ ظهور الجماعات الإسلامية في المجتمع المسلم منذ عهد الإسلام الأول وفي خلافته الراشدة، واستمرت في الظهور عبر ذلك التاريخ الطويل حتى هذا اليوم بأسماء وأهداف ودوافع وأفكار ومجالات شتى، حتى بات وجود هذه الجماعات في المجتمع المسلم من المسلمات التي لا يشغل الناس بالهم بالسؤال عن أصلها وأسباب وجودها وجدواها وشرعية هذا الوجود.

أصبحت الجماعات الإسلامية وكأنها (أصل) في الوجود الإسلامي وليست طارئا عليه، فأصبح النقد الموجه إليها من قبل المهمومين بأمر الإسلام منحصرا في كثير من الأحوال على (أشكال) نشاطها وتحقق أفكارها منصرفا عن منابع هذا النشاط وأصول هذه الأفكار، فصار الاهتمام -مثلا- بـ (كيف) تحكم الجماعة الإسلامية عوضا عن (لماذا) تحكم الجماعة الإسلامية. وفي المقابل أصبح النقد الموجه إليها من أعداء الإسلام يستخدمها تقية يداري بها عداءه للإسلام فيطعن فيه من خلالها، فافتقرت هذه الجماعات للنقد الصادق العميق، الذي لا يحابيها فيمنحها مسلّمات ليست لها، ولا يعاديها وعينه على ما وراءها. وقد حصل نتيجة هذا الافتقار إلى هذا النقد كثير من الأذى للجماعات الإسلامية وللمسلمين سواء.

سأحاول في هذا الكتاب أن أنقد الجماعات الإسلامية مستخدما ثلاثة مداخل من علوم مختلفة، المدخل الأول هو المفاهيم الاقتصادية في أهمية المنافسة والسوق المفتوح ومنع الاحتكار وتحجيم السوق والتصحيح الذاتي، وعقد مقاربة بين هذه المفاهيم وأعمال الجماعات الإسلامية في المجتمع المسلم من حيث رغبتها في تغيير المجتمعات حسب رؤية أحادية وانعكاس ذلك على حيوية المجتمع وقدرته على تصحيح مساره.

المدخل الثاني هو المفاهيم السيكولوجية في تكوّن الجماعات الإنسانية، دوافعها النفسانية وطبيعة العلاقات التي تربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض من انتماء وولاء وكيفية تشكل تلك العلاقات، وكيفية تحديد العدو من الصديق والنوازع النفسانية لتقسيم المحيط الإنساني إلى (ذات) و(آخر)، ومناقشة مدى تحقق هذه المفاهيم على واقع الجماعات الإسلامية وأثر ذلك على المجتمع المسلم.

المدخل الثالث هو المفاهيم الفلسفية في نسبية الأفكار الإنسانية واستحالة إدراك الحق المطلق سواء في المحسوسات أو المعنويات أو غير ذلك من مدركات

العقل الإنساني، وسأناقش كيفية استيعاب مفهوم النسبية في إطار الأديان وعلاقة الإيمان بذلك، وأثر هذه النسبية على مرجعية التشريع ومن ثم على فلسفة وأفكار الجماعات الإسلامية ونشاطها في المجتمع المسلم.

أخيرا، سأختم الكتاب بمناقشة علاقة الجماعات الإسلامية بالحكم: ما دوافعها نحو الحكم؟ وكيف يظهر موضوع الحكم في غايات هذه الجماعات؟ ومدى أهميته في مشروعها من وجهة نظرها، ثم مدى أهميته الفعلية بعد مراجعة أفكار وغايات هذه الجماعات بناء على النقد (الثلاثي) المتقدم في الأبواب السابقة.

وإني لأرجو أن يكون تناول موضوع الجماعات الإسلامية من خلال هذه المداخل الثلاثة -التي لا أدعي أنها جديدة في تناول الموضوع- فيه للقارئ الكريم تهيئة لزاوية مختلفة للنظر في موضوع الجماعات الإسلامية من تلك التي تركز على ممارساتها السياسية -ولا أنكر أهميتها- فينظر في إشكال عملها الشمولي من خلال الرؤية الاقتصادية لمفهوم الاحتكار، أو في إشكال عصبية أفرادها من خلال الرؤية السيكولوجية لمفهوم الولاء، أو في إشكال دوغمائيتها من خلال الرؤية الفلسفية لمفهوم النسبية. وأطمع أن يفتح هذا التناول مجالا لدراسة الجماعات الإسلامية بشكل أكثر شمولا وأعمق غورا.

ختاما، فإن المتأمل في تاريخ الأمة الإسلامية الطويل يجد أن الكثير من عثراتها كان نتاجا لانحراف الجماعات الإسلامية عما قامت لأجله، وهو منفعة الإسلام ورفعته، إلى صراعات فكرية وسياسية لم تكن في نفع الإسلام من شيء. وحيث نجد أن بعض الجماعات الإسلامية شكلت أعمدة راسخة تقف عليها المجتمعات المسلمة، نجد بعضها الآخر -وأحسبه الأكثر- كان معاول هدم قعدت كثيرا بالمسلمين. وإنما أطمح من خلال هذا الكتاب أن أحرك بعض ما سكن في أمر الجماعات الإسلامية ليس غمطا لهم، لكن عونا بما يعود نفعه على المسلمين والناس أجمعين إن شاء الله.

وبالله التوفيق

علي عبد الرحيم

الخرطوم 26 أغسطس/آب 2013

الفصل الأول

ديكتاتورية التنظيم:
إشكالات فكر الإصلاح الشمولي
عند الجماعات الإسلامية

كل الجماعات الإسلامية التي قامت عبر التاريخ قامت بهدف العمل من أجل الإسلام، بغض النظر عن مدى النجاح الذي تحققه في هذا الصدد، أو مدى صدق الجماعة في ما تظهره من أهداف. وعمل هذه الجماعات يتنوع بحسب الحال الذي قامت فيه والذي قامت لأجله، فبعضها يقاتل دفاعا عن أرض أو شعب، وبعضها يخرج على حاكم ظالم، وبعضها يقوم لتصحيح عقائد باطلة أو فقه خاطئ، وبعضها يقوم لأسباب فوق ذلك أو دونه حسب مقتضى الحال، ولكن السمة المشتركة لكل هذه الجماعات هي مصلحة الإسلام.

بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية ظهرت الجماعات الإسلامية بنزعة للعمل لمصلحة الإسلام بشكل شامل يشمل كل أوجه الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية. هذا النزوع مرده -في تقديري- هو أن حال المسلمين -بعد سقوط السلطنة العثمانية ورزوح معظم الدول الإسلامية تحت الاستعمار- كان قد تردى كما لم يتردّ من قبل. وأضحت الجماعات الإسلامية التي قامت لمواجهة هذا التردي وإيقافه لا تطيب نفسا للعمل في مجال وترك الآخر وهي ترى السقوط في كل شيء، وقد ساعد على هذا الحماس أن معظم هذه الجماعات كان أعضاؤها من الشباب أصحاب الهمم العالية والعزائم التي لا تعرف المستحيل، فهان في نظر هؤلاء تولي الجماعة لرسالة الإسلام بشمولها، وآلوا على نفوسهم أن يعيدوا للدين مجده أو تراق فيه دماؤهم.

كذلك، ومع تزايد التوجه السياسي لكثير من هذه الجماعات طمعا في تحقيق نموذج متصور لدولة إسلامية، فإن العمل بشكل شمولي كان ضرورة إجرائية حيث تحتاج الجماعة إلى قدر من السيطرة على كل مناحي المجتمع لضمان تحقيق نموذج الدولة الإسلامية على الوجه المطلوب وتجنبا لسقوطها جرّاء حالة التنافس والتدافع المتوقعة في كل مجتمع حر ومفتوح.

هذا التوجه الشمولي لدى هذه الجماعات أنتج خللا في مفاهيمها ظهر ابتداء في أسمائها؛ حيث خلطت بين الحركة والجماعة والتنظيم وغير ذلك من المسميات.

كما أنتج أيضا خللا في أهدافها من حيث واقعيتها وإمكان تحقيقهـا مـن قبـل الجماعة المعينة، إضافة إلى خطأ التوجه نفسه الذي يضر المجتمع المسلم ولا ينفعـه، وهذا ما سنحاول بحثه في هذا الباب.

التمييز بين الحركة الإسلامية والجماعة الإسلامية

الاستهلال الأنسب لفهم التمييز بين الحركة الإسلامية والجماعة الإسـلامية ككيانات مجتمعية هو بوضع تعريف أولي لمصطلح "الحركة الإسلامية" الذي كثـر استخدامه والتسمّي به مؤخرا، ويمكننا أن نستعين لذلك بالنظر في دلالات التسمية نفسها (الحركة الإسلامية) واستخداماتها وأصولها ما أمكن.

ليس عسيرا أن نلاحظ من البداية أن كلمة (إسلامية) ليست سوى صفة للحركة المعنية للدلالة على انتهاجها منهج الإسلام أو اهتدائها بهديه، أما مصـطلح (حركـة) فيبدو أن أصله منقول من أوروبا؛ حيث إن أول مـن اسـتخدم تعـبير "الحركـات الاجتماعية Social Movements" -وهو فيما يبـدو أول اسـتخدام اصـطلاحي لـ (حركة) على الوجه الذي نحن بصدده- كان عالم الاجتماع الألماني "لورنـز فون شتاين" في العام 1848 في كتابه "الاشتراكيون والحركات الشيوعية منذ الثورة الفرنسية الثالثة"[1]. فون شتاين كان يشير إلى أن التطورات التي كانـت تحصـل في المجتمعـات الأوروبية -خصوصا مجتمع الثورة الفرنسية حتى منتصف القرن التاسع عشـر- كـان مرده إلى (التحركات) الفعلية للطبقات العاملة "البروليتاريا" وهو ما أسمـاه "الحركـة الاجتماعية" (هذا بالطبع فيه إشارة إلى أن مصطلح "حركة" أصله شيوعي، وهو ما لن يكون الاقتباس الأول للإسلاميين من خصومهم القدامى!). وقـد توسـع اسـتخدام مصطلح "حركة اجتماعية" بعد ذلك ليشمل الحركات الدينية والسياسية وغيرها ممـا يرشح الحركة الإسلامية للدخول تحت هذا التصنيف باعتبار أنها، ورغم كونهـا ذات توجه ديني، فهي نشاط مجتمعي وليست رسالة سماوية. فاذا قبلنا هذا التأطير- اعتبـار الحركة الإسلامية نوعا من الحركة الاجتماعية- يمكننا الاستهداء بالدراسات العديـدة في مجال الحركات الاجتماعية لوضع تعريف مناسب للحركة الإسلامية.

---

1 Rudolf Heberle, Social Movements, an Introduction to Political Sociology, Ardent Media, 1968, p.4

التعريف بالحركة الاجتماعية

يعرف عالم الاجتماع "ماريو دياني" الحركات الاجتماعية بأنها "شبكات من العلاقات غير الرسمية بين جمع من الأفراد أو المجتمعات أو المؤسسات النشـطة في نـزاع سياسي أو ثقافي، على أساس هوية جامعة مشتركة"[1]. لابد من التنبـه إلى أنه إذا أردنا اعتبار الحركة الإسلامية حركة اجتماعية وإخضـاعها بالتـالي لهـذا التعريف، فسيتعين اعتبار نشاط الحركة الإسلامية وأهدافها نوعا مـن النـزاع السياسي أو الثقافي داخل المجتمعات المسلمة، والإسلاميون بشكل عام لا يقبلـون تصنيف الدين باعتباره ثقافة ولا تأطيره بأي شكل أو تحـت أيّ تصـنيف، بـل ينظرون إليه ككل جامع يشمل الثقافة والسياسة والاقتصاد وغير ذلك، وهـذا لا أنوي أن أخوض فيه، لأنه سيدخلنا في جدال في أمر شكلي، ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن دراسة الحركة الإسلامية لا تعني دراسة الإسلام، والحركات الإسـلامية لا تمثل الإسلام، ومن ثم فإن الجدال حول دراسة الإسلام كظـاهرة اجتماعيـة أو ثقافية لا محل له هنا، حيث المعني بالدراسة هو الحركة الإسلامية وليس الإسـلام. هذا التمييز ينبغي أن يظل واضحا حيث سنحتاجه لاحقا مجددا.

لنأخذ تعريفا آخر للحركة الاجتماعية يمكننا من رؤيـة المشـتركات مـع التعريف السابق، هذه المرة من الموسوعة البريطانيـة، حيـث تعـرف الحركـة الاجتماعية بأنها "حملة رخوة التنظيم لمساندة هدف اجتماعي، نموذج، تحقيـق أو منع تغيير في هيكل أو قيم مجتمع ما"[2]. الكلمة المفتاحية في هـذا التعريـف هـي (التنظيم الرخو)، أو بالتعبير الإنجليزي (loosely organized)، وهو ما يشير إلى أن إحدى الخصائص المهمة للحركات الاجتماعية هي أن تكون ذات مرونة تنظيميـة عالية قد تجعلها غير منضبطة بالمعايير المؤسسية. هذا يخالف تماما ما نجده في كـثير من الحركات الإسلامية حول العالم حيث تتفوق في صرامتها التنظيمية أحيانا على الأحزاب السياسية أو منظمات المجتمع المدني.

---

1 Mario Diani, Social Movement Network Virtual and Real, 1999, p.2

2 "Social Movement." **Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online**. Encyclopædia Britannica Inc., 2013. Web. 15 Aug. 2013. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/551335/social-movement>.

ولكن لنمض في استعراض خصائص الحركة الاجتماعية حتى تتجلى الصورة أكثر. تقول الموسوعة البريطانية: إن الحركات الاجتماعية "تنشأ في الغالب من الالتقاء العفوي للناس الذين تربطهم علاقات غير مبنية على لوائح أو إجراءات، إنما فقط على رؤية كلية مشتركة للمجتمع. فالحركة هي مزيج من التنظيم والعفوية، حيث يمكن أن يكون هنالك منظمة أو أكثر تعطي الحركة هويتها وقيادتها والتنسيق لها، ولكن حدود الحركة لا تكون أبدا مجاورة لحدود المنظمات"[1].

المقصود هنا هو أن "الحركة" هي تيار جامع غير منضبط في نظام واحد أو كيان واحد، وإنما يجمع عددا من الكيانات المنظمة على هدف واحد. فالحركة البيئية مثلا هي تيار من مجموعة من الكيانات العاملة في إصحاح البيئة سواء كانت أحزابا سياسية أو منظمات طوعية أو مراكز بحثية تعمل كلها للمحافظة على البيئة حتى ولو كان في أعمالها بعض التنافس الداخلي أحيانا.

الحركة الاجتماعية لا ينبغي أن تكون حصرا على كيان واحد ولا هيكل تنظيمي واحد، ولا يصح لأية مجموعة تنشأ نشأة مقصودة بنظام موضوع وعضوية مختارة أو محددة -كما هو حال معظم الجماعات الإسلامية الآن- أن تسمي نفسها "حركة"؛ إذ إن ذلك لا يحقق خاصية العفوية والتراخي التنظيمي التي يفترض أن تتصف بها أي حركة اجتماعية. التسميات الصحيحة لمعظم هذه الكيانات ذات التوجه الإسلامي هي إما أحزاب سياسية، أو منظمات شعبية أو جماعات دينية أو مليشيات مسلحة، لا تشكل منفردة "حركة" وإنما يمكن أن يسمى (تحركها) الجمعي تجاه غاية واحدة أو غايات متشابهة -نحو تحقيق مجتمع إسلامي مثلا- يمكن أن يسمى هذا التحرك الجمعي بـ "الحركة الإسلامية". فالحركة الإسلامية بهذا هي "التيار" الذي يجمع هذه الكيانات في تنظيم متراخ غير منضبط وذي هدف اجتماعي واحد، نسبيا على الأقل (وكلمة تيار هنا مناسبة لأنها تجمع معنى الحركة والوعاء والاتجاه الواحد). وبهذا فإن كل كلام عن تأسيس الحركة أو دستور الحركة أو عضوية الحركة يكون غير دقيق.

التعريف الصحيح للحركة الإسلامية هو أنها حركة اجتماعية ذات أهداف إسلامية، ويمكن هنا استبدال كلمة حركة اجتماعية بأي تعريف مناسب للحركة

---

1 المرجع السابق.

الاجتماعية، على سبيل المثال: هي شبكات من العلاقات غير الرسمية بين مجموعة من الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات النشطة في العمل لتعزيز قيم الإسلام في المجتمع. هذا نجده قريبا من رؤية الشيخ راشد الغنوشي الذي يرى أن الحركة الإسلامية تتمثل في "جملة الجهود الجماعية والفردية التي يقوم عليها عشرات الآلاف من الرجال والنساء المؤمنين برسالة الإسلام في كل أرجاء المعمورة من أجل هداية البشرية إلى الله سبحانه وتعالى"[1]. فـ "حركة" تطلق عادة لتصف حالة تغير في المجتمع بينما "جماعة" -وهي التسميه الأدق لمعظم الكيانات الإسلامية الآن- تطلق لتسمية تجمع من الأفراد في المجتمع.

الحق أن الأغلب في التنظيمات الإسلامية لم يتخذ اسم "الحركة الإسلامية" عدا القليل وأبرزها الحركة الإسلامية في السودان. وهذه نفسها اتخذت هذا الاسم مؤخرا بعد أن تسمت بأسماء شتى عبر تاريخها الطويل. والحق أيضا أن تعبير "حركة إسلامية" كان يطلق لوصف أي تجمع لإسلاميين ذوي مذهب وسطي وتوجه سياسي. فالإخوان المسلمون في مصر يقال -أو يقولون عن أنفسهم- إنهم حركة إسلامية، وكذلك الأمر لحزب العدالة والتنمية التركي أو حركة النهضة في تونس أوغيرها، فالتسمية هنا أقرب للصواب لكونها تصف "الظاهرة" وليس كيانا بعينه ثم تجاوز الناس فصاروا يطلقونها على الكيانات المفردة تسهيلا، ثم أخيرا وبعد أن شاع الأمر صارت بعض الكيانات تتخذها اسما رسميا كما فعلت الحركة الإسلامية في السودان.

التمييز بين الحركة وتنظيم الإصلاح الشامل

نزوع الجماعات الإسلامية نحو التسمي "بالحركة" ربما يكون منشؤه هو شمولية أهداف ونشاط هذه الجماعات؛ حيث ترى أن نشاطها لا يقتصر على قطاع واحد من المجتمع بل يقود المجتمع بمختلف قطاعاته نحو غاية إسلامية، فبهذا يكون النشاط أقرب إلى "حركة" عامة في المجتمع، وهذا أوضح ما يكون في رسالة الإمام الشهيد حسن البنا في المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان المسلمين، حيث قال:

---

1 راشد الغنوشي، "حيرة الحركة الإسلامية بين الدولة والمجتمع"، (التحديد، 18-08-2002) http://www.maghress.com/attajdid/12901

"إن فكرة الإخوان المسلمين نتيجة الفهم الشامل للإسلام قد شملت كل نواحي الإصلاح في الأمة، فهي دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية"[1]. والحال لدى الكثير من الجماعات الإسلامية الأخرى لا يختلف عن الإخوان، فهي لا تتخذ هدفا جزئيا محددا كمنع الخمور والبغاء مثلا أو منع التعامل الربوي في المصارف، وإنما يكون هدفها هو إصلاح شامل من منطلق إسلامي حيث تعبّر هذه الجماعات عن هدف واحد، ولكن بعبارات مختلفة تعكس أحيانا بعض الغموض حول هذه الأهداف، وهو غموض منشؤه ضعف التعريف وليس التستر المقصود.

فالغنوشي -كما سلف- يقول إن هدف الحركة هو "هداية البشرية إلى الله سبحانه وتعالى"، ونجد تفصيلا أكثر في دستور الحركة الإسلامية السودانية الذي يقول إن الحركة تسعى لتحقيق الغايات التالية[2]:

1. تبليغ رسالة الله الخاتمة إلى الناس كافة.
2. حث المسلمين على التمسك بالإسلام والعمل به.
3. العمل لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية.
4. تقديم النموذج الإسلامي لقيادة الإنسانية.
5. التعاون مع القوى الإنسانية الساعية لتحقيق السلم وكرامة الإنسان.

هذه الأهداف الفضفاضة تصح لوصف غايات "الحركة الإسلامية" بمعناها الصحيح، أي التيار العام في المجتمع، ولكن الجماعات والتنظيمات الإسلامية ينبغي أن يكون لديها أهداف معيارية أكثر تحديدا تناسب طبيعتها المجتمعية المؤطرة. وحتى لو غضضنا الطرف عن ضبابية الأهداف ينبغي أن يظل التمييز قائما بين "الحركة" الإصلاحية الشاملة، والمكونة من كيانات متعددة تعمل للإصلاح في قطاعات مختلفة من المجتمع، وبين التنظيم الواحد الذي يعمل للإصلاح الشامل عبر تعديد نشاطاته في قطاعات مختلفة من المجتمع؛ فالأولى هي وصف لحالة طبيعية من الحراك المجتمعي العفوي ولكنه قاصد، بمعنى أنه تجمع غير منظم لنحو مقصد واحد،

---

1 منقول بتصرف من موقع "إخوان ويكي"، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين، رسالة المؤتمر الخامس، http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

2 دستور الحركة الاسلامية السودانية، 2012

بينما الأخير هو جماعة من الأفراد تعمل تحت قيادة واحدة لتحقيق هدف جامع، فهو كيان عضوي فاعل ومتحرك بغرض التغيير، وهو في هذا يعمل متعاونا أو متنافسا مع تنظيمات أخرى مشابهة، ويعمل متفاديا أو مغالبا لتنظيمات أخرى مخالفة. محصلة هذه التفاعلات -التعاون والتنافس والتغالب- يمكن أن تشكل تيارات عريضة تسمى "حركات" والمجتمع يستوعب هذه جميعا.

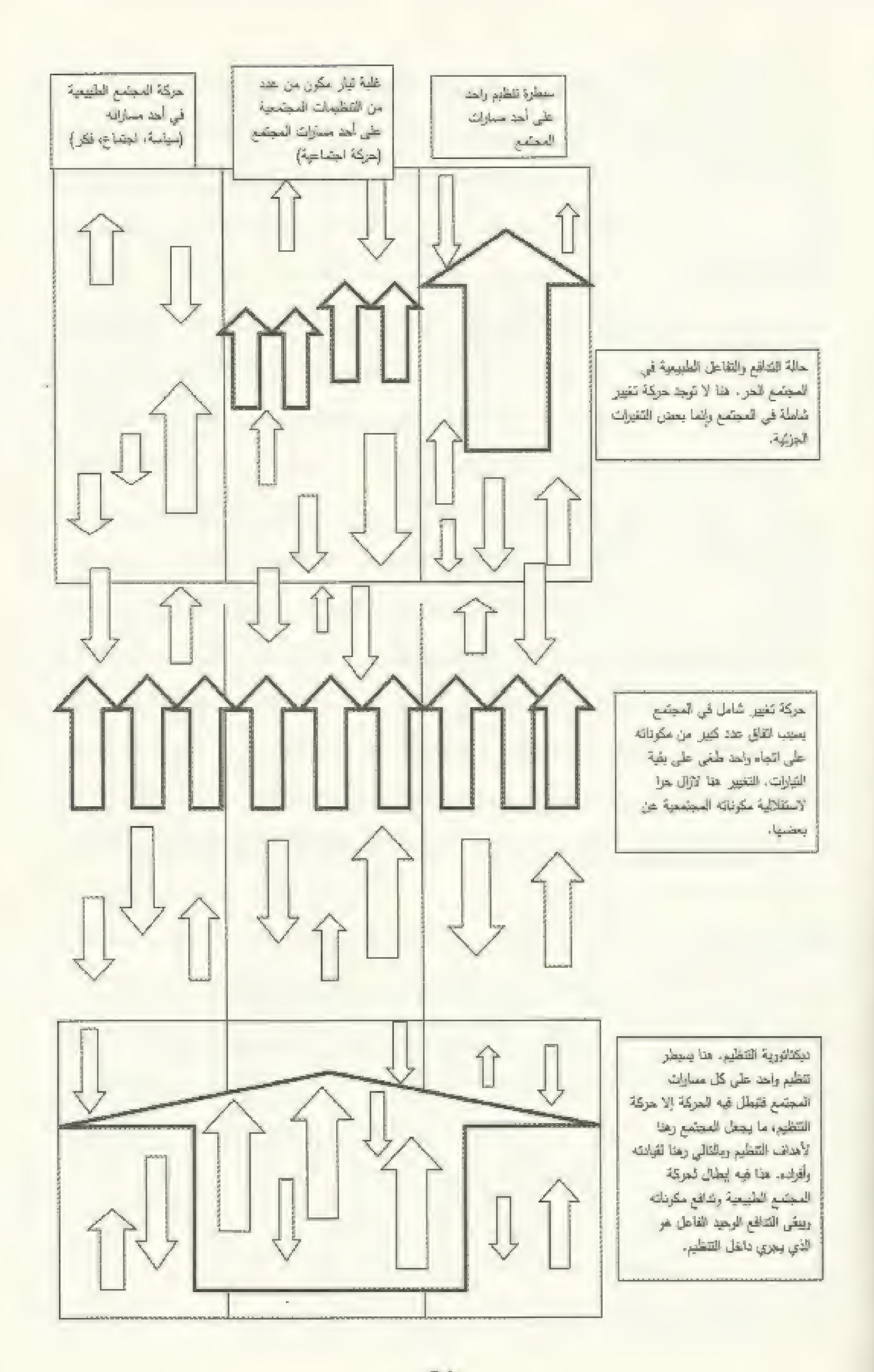
نأتي الآن لمقصد التمييز بين "الحركة" و"التنظيم"؛ فالحركة إذا ما توسعت حتى غلبت على غيرها وصبغت المجتمع بلونها؛ لم يكن في هذا خطر لكونها جاءت نتيجة لتفاعلات طبيعية في المجتمع وتظل حركة حرة غير منضبطة بأهداف خاصة أو موضوعة، ولا مؤتمرة بقيادة واحدة معينة، بل هي تعبير عن تفاعلات لكيانات شتى في المجتمع، غلب بعضها على بعض في وقت ما فصارت أهداف الكيانات الغالبة تعبيرا عن أهداف المجتمع أو توجهاتها تعبيرا عن توجهاته، ولكن تظل هذه الكيانات متعددة، تجمعها الأهداف والرؤى ولكن تفرقها التنظيمات والهياكل والقيادات.

في المقابل، فإن التنظيم إذا توسع بمغالبة خصومه والتفوق على منافسيه أو احتوائهم حتى بات يشكل ما يشبه أن يكون حراكا اجتماعيا شاملا يصبغ المجتمع كله بلونه، فإن المجتمع -وإن حصل التغيير نتيجة التفاعلات الطبيعية فيه- لا يكون حرا تعبّر عنه هذه التفاعلات، وإنما يصبح أسيرا للتنظيم الفائز، يصبح خاضعا لأهدافه ومؤتمرا بأمر قياداته وتابعا لتوجيه أفراده. عندها يصبح المجتمع محكوما بـ "ديكتاتورية التنظيم".

إن الحركة الطبيعية في المجتمع تحدث -كما في الكيمياء- من الطاقة الناشئة عن تفاعل العناصر المختلفة، فالعربة تتحرك نتيجة إحداث تفاعل كيميائي بإحراق الوقود وتحويل الطاقة الناتجة عن ذلك إلى حركة ميكانيكية. أما إذا طغى عنصر على آخر، إذا أحرقت النار كل الوقود انتهت الطاقة وتوقفت الحركة، كذلك الأمر إذا انطفأت الشعلة وبقي الوقود دون احتراق. لابد من المحافظة على وجود عناصر مختلفة متفاعلة للحصول على الحركة، وهذا هو المطلوب في المجتمع: تحريك المجتمع بالمحافظة على التفاعل المستمر بين التنظيمات المختلفة في قطاعاته المختلفة دون أن يطغى كيان واحد على كل -أو معظم- قطاعات المجتمع بحيث يغدو

المجتمع صورة مكبرة شائهة لجماعة معينة من أفراده في ديكتاتورية غير منظورة لهذا التنظيم وقيادته على المجتمع كله.

لنرسم الآن صورة رمزية لبيان الفكرة بشكل أفضل: إذا قلنا إن التنظيم هو جماعة من الناس ركبت في عربة واختارت من بينها قائدا يقود هذه العربة. تسير العربات في أحد مسارات المجتمع المختلفة: السياسة أو الثقافة أو الدين أو الفن أو غير ذلك، ويمكن للجماعة التي ترغب في السير في أكثر من مسار في نفس الوقت أن تتخذ عربة أكبر. مسارات المجتمع ليست أحادية الاتجاه؛ فيمكن للعربات أن تسير في اتجاهات مختلفة داخل المسار الواحد، لأن (توجهات) العربات ليست بالضرورة واحدة. إذا اتفقت مجموعة من العربات على اتجاه واحد في مسار واحد أو مسارات عدة فإنها تشكّل (تيارا) أو (حركة)، وإذا كثر عدد العربات المتجهة في اتجاه واحد داخل المسار فإنها بطبيعة الحال (تحكم) هذا المسار أو المسارات. إذا (أحكمت) عدة عربات تصادف اتفاقها على اتجاه واحد كل مسارات المجتمع فإننا نحصل على (حركة شاملة) في المجتمع تحدث تغييرا شاملا فيه، هذا التغيير يكون تغييرا طبيعيا يملكه المجتمع بكامله ويكون تعبيرا عن تفاعلات المجتمع الطبيعية. أما إذا تضخمت عربة واحدة حتى (حكمت) كل مسارات المجتمع فإننا نحصل على "ديكتاتورية التنظيم"، حيث يصبح التنظيم هو المتحكم في حركة المجتمع، ويبطل التفاعلات الطبيعية التي كانت تحصل في المجتمع حتى لا تهدد سيطرته عليه. ليس بالضرورة أن هذا التضخم التنظيمي والتوسع في المسارات والسيطرة اللاحقة هي نتيجة إخلال بقواعد المرور الأساسية أو تجنٍّ غير مشروع على العربات "التنظيمات" الأخرى، بل يمكن أن تتم هذه السيطرة بتنافس صحيح وتفوق غير مشوب على المنافسين، ولكن هذا لا يعني أنها ظاهرة مجتمعية صحية، ولا يعني أنها ليست ديكتاتورية تنظيمية.


حركة المجتمع الطبيعية
في أحد مساراته
(سياسة، اجتماع، فكر)
غلبة تيار مكون من عدد
من التنظيمات المجتمعية
على أحد مسارات المجتمع
(حركة اجتماعية)
سيطرة تنظيم واحد
على أحد مسارات
المجتمع
حالة التدافع والتفاعل الطبيعية في المجتمع الحر. هنا لا توجد حركة تغيير شاملة في المجتمع وإنما بعض التغيرات الجزئية.
حركة تغيير شامل في المجتمع بسبب اتفاق عدد كبير من مكوناته على اتجاه واحد طغى على بقية التيارات. التغيير هنا لازال حرا لاستقلالية مكوناته المجتمعية عن بعضها.
ديكتاتورية التنظيم. هنا يسيطر تنظيم واحد على كل مسارات المجتمع فتبطل فيه الحركة إلا حركة التنظيم، ما يجعل المجتمع رهنا لأهداف التنظيم وبالتالي رهنا لقياداته وأفراده. هذا فيه إبطال لحركة المجتمع الطبيعية وتدافع مكوناته ويبقى التدافع الوحيد الفاعل هو الذي يجري داخل التنظيم.

هذا المفهوم نجده في السوق فيما يسمى محاربة الاحتكار أو السلوك غير التنافسي (Anti-trust)، وتصدر له الحكومات قوانين لمنع أي شركة من التضخم بحيث تسيطر على السوق في مجالها وتتمكن من فرض أسعارها. هذه السيطرة على السوق يمكن أن تحدث دون أن تخالف الشركة القانون -عدا قانون منع الاحتكار- بل تكون نتيجة نجاح فائق ولكنه يزيد على المصلحة العامة ومن ثم يكون تحجيمه لزاما. والخوف من الاحتكار ليس مقصورا على الخوف من فرض الأسعار من شركة واحدة، وإنما في تمدد هذه الشركة في أعمال أخرى لم تكن تعمل فيها، ويكون في العادة تمددا مربوطا بما قبله؛ فمثلا إذا سيطرت شركة مقاولات ترصف الطرق على هذا القطاع في السوق وانعدمت المنافسة فيمكنها أن تنشئ مصنعا لصناعة الإطارات بحيث تكون هي الإطارات الوحيدة الصالحة للسير في الطرق التي سيطرت الشركة على صناعتها، فتكون النتيجة سيطرة الشركة على صناعة الإطارات أيضا. ثم تقوم بصناعة عربات بحيث لا تُركّب الإطارات التي تصنعها هذه الشركة إلا في العربات التي تصنعها هذه الشركة وهكذا. احتكار ينتج عنه احتكار وتمدد مستمر حتى تسيطر شركة واحدة على قطاعات واسعة من حياة الناس دون أن يكون في المجتمع آلية مناسبة لمحاسبة هذه الشركة، كما أنها لم تصل إلى هذا القدر من السيطرة بتفويض مباشر من الناس أو برضاهم، إنما تسللت إلى حياتهم شيئا فشيئا في مجالات مختلفة وربما بتسميات مختلفة حتى تتمكن من زمام السوق وتحكم الإمساك بمفاصله الأساسية. وما صحّ عن الشركات في السوق هنا يصح عن التنظيمات في المجتمع قياسا. والمجتمع عندما أدخل هذه الشركة أو التنظيم في حياته أدخلها في كل مجال على حدة، لأن نهج المجتمعات الحديثة في التعامل مع منظوماتها محصور على المسارات أو القطاعات فتجد الدولة لها أنظمة لمراقبة وتنظيم عمل الكيانات العاملة في السياسة ثم أنظمة مختلفة للكيانات العاملة في التعليم وفي الثقافة وفي الاقتصاد وهكذا، ولكن ليس للمجتمع نهج مناسب لمراقبة ومتابعة ومحاسبة الكيانات التي تعمل "بشمول" والتي تغطي بنشاطها كل مسارات المجتمع.

فكرة الإصلاح الشامل في المجتمع هي في الأساس فكرة الأديان؛ فالله تعالى أرسل رسله إلى الناس ليعلموهم أمور التوحيد والعبادة، ثم ليعلموهم شريعة تضع أطرا عامة يستهدي بها الناس في جميع شؤون حياتهم ومعاملاتهم. لذلك فإن مفهوم

الإصلاح المجتمعي الشامل هو أبرز ما يكون في الأديان، ثم هو بقدر أقل في الشيوعية حيث تعمل الفكرة الشيوعية على إصلاح المجتمع (الإصلاح بمفهومهم) في إطاره السياسي والاقتصادي وبقدر أقل الاجتماعي. أما بقية التنظيمات الإصلاحية فهي في الغالب متخصصة كحركات المرأة والبيئة والديمقراطية ومحاربة الفقر وغير ذلك.

هذا الشمول في المفهوم الديني -الإسلامي تحديدا- للإصلاح هو العنصر المفسر لنزوع معظم التنظيمات الإسلامية اليوم للعمل على الإصلاح الشامل للمجتمعات والنفور التلقائي من التخصص، وهو الذي يؤدي في حال تكلل عمل التنظيم بالنجاح إلى ديكتاتورية التنظيم.

هنا خطأ مفهومي لابد من التنبه إليه والحذر منه: يجب ألا يخلط الناس بين شمولية الإسلام وشمولية التنظيم الإسلامي؛ فالإسلام أنزله الله تعالى على عباده، ولا يُسأل: كم شمل من حياة الناس؟ أو لماذا؟ أو كم قيّد؟ وكم أطلق؟ أو كم منح؟ أو كم منع؟ أما التنظيم الإسلامي فهو تجمع بشري على أهداف اجتهادية حتى ولو كان مرجعها هو الإسلام، فهي تظل اجتهادية. لذلك، فليس يشفع لأي تنظيم إسلامي أن يسعى إلى السيطرة الكاملة على حركة المجتمع ولو بداعي الإصلاح الشامل المستمد من شمولية الإسلام؛ فالإسلام يستمد شرعيته من الله تعالى بينما الجماعات الإسلامية تستمد شرعيتها من المجتمع الذي تعمل فيه[1].

تكتيل المجتمع

ليس بالضرورة أن تكون ديكتاتورية التنظيم مطلقة، حيث يقوم تنظيم واحد بالتحكم في كل حركة المجتمع، فالتفاعلات التي تحصل بين التنظيمات النشطة في المجتمع تنتج عنها إزاحات واندماجات تشكل كيانات أكبر، وتتفاعل هذه بدورها مع غيرها لتنتج أخرى أكبر، حتى ينتهي الأمر بتكتل المجتمع في كتل ضخمة قليلة تكون هي التي تحرك المجتمع. هذا دون شك أفضل من ديكتاتورية التنظيم المطلقة ولكنه ليس الوضع المثالي، فكيانان في المجتمع خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين

---

1 تفصيل أكثر في هذا الموضوع في الباب الثالث.

وهكذا. ولكن في المقابل، نجد أن المجتمع المتشظي إلى كيانات مجهرية أقرب إلى الحالة الفردية هو أيضا وضع غير محمود، فإيجاد قواسم مشتركة بين الأفراد أو الكيانات الصغيرة مختلفة الأهداف والتوجهات سيكون عسيرا، وقد لا ينتج عن التفاعل بين هذه الكيانات الصغيرة توليد (حركة) اجتماعية فاعلة ومؤثرة تحدث تغييرا مطلوبا، فيظل المجتمع في حالة من الحركة المحدودة جدا في اتجاهات كثيرة جدا تماما كحركة الاهتزاز التي تخالف السكون ولكنها لا تشكّل تقدما في اتجاه معين (تخيل اهتزاز الهاتف الجوال!).

هذه الحالة الأقرب إلى الجمود مذمومة تماما بقدر مذمة الحركة في اتجاه واحد مستمر دون مراجعة أو تصحيح والتي تكون في حالة ديكتاتورية التنظيم. ويمكن هنا أن نستفيد من السوق مرة أخرى لتقريب الصورة، فالسوق المكون من عدد محدود من الشركات العملاقة، وهي حالة مألوفة في اقتصاد اليوم، هو سوق معيب يقلل من فعالية التنافس ويزيد من هيمنة أفراد قليلين على حياة الناس في شكل ديكتاتورية اقتصادية كتلك التي كانت تمارسها البنوك الغربية قبل الأزمة الاقتصادية الأخيرة. كذلك فإن السوق المكون من)دكاكين(منزلية صغيرة أو حوانيت يكون أقل فاعلية واستجابة لاقتصاديات الكم وقدرة على خفض الإنفاق والأسعار بما يعود على المواطن بالنفع والفائدة سواء كان منتجا أو مستهلكا، تماما كحال الكثير من المصارف والشركات في السودان اليوم.

يمكننا إذن أن نفترض أن هنالك حالة مثالية للتكتل الاجتماعي، منطقة وسطى بين الديكتاتورية الكاملة والتشظي الذري، نقطة توازن تكون هي الحالة المثلى للتكتل الاجتماعي حيث يولّد التفاعل بين هذه الكتل -الحركات أو التنظيمات- أقصى طاقة حركية في المجتمع وفي أفضل اتجاه في كل وقت بما يحقق أفضل حياة للمجتمع المعني. نقطة التوازن المثالية هذه ربما -كما في السوق- يستحيل الوصول إليها والاستقرار فيها ولكن تعمل المجتمعات على الوصول إليها، فبقدر قرب المجتمع من نقطة التوازن يكون حاله أفضل، والعكس صحيح.

نقطة التوازن هذه نقطة نظرية لا يسهل معرفتها كميا -لا ننس أننا نتكلم عن الحجم المثالي للتنظيمات العاملة في المجتمع والذي يمكنه من أفضل النتائج- لذلك فإن المجتمعات تسعى لتحجم منظماتها لكي تتجنب -على الأقل- انفراد تنظيم

واحد بأحد قطاعات المجتمع، وذلك هو تكتيل القطاع أو المجال إلى ثنائيات كأقل تقسيم، ليضمن حدا أدنى من التنافس والتفاعل في هذا المجال يمنحه الحركة والحيوية وإلا جمد، وهذا نجده في معظم المجتمعات. فنجد أشهر الديمقراطيات تقوم على التنافس بين حزبين أساسيين، وفي الرياضة -كرة القدم تحديدا- نجد أشهر المسابقات في الدول تقوم على فريقين أساسيين، ونجد أن الدوري الذي يتعدى الثنائية إلى التعددية -ثلاثية أو رباعية- في الفرق المتنافسة يكون أكثر تشويقا. وكذلك الأمر في السوق حيث نجد الثنائيات أو التعدد في معظم المجالات ومعظم الدول. ويمكن التوسع في التمثيل لهذه الفكرة في مجالات الفكر والفنون وغيرها. حتى على صعيد العالم بكامله نجده ينفر من السيطرة الأحادية لأي أمة، فالتاريخ حفظ القطبية الثنائية في فارس وبيزنطة، واليونان وروما، وإنجلترا وفرنسا، وأمريكا والاتحاد السوفيتي، والآن أمريكا والصين، وكلما اقتربت مراكز القوة في العالم في تكتلها من نقطة التوازن كان الناس أحسن حالا، وكلما اقتربت من الأحادية أو التشظي ساءت أحوال الناس بنفس القدر.

المجتمعات البشرية قد ألفت -خصوصا في الدولة الحديثة- تجنب الأحادية في عمل منظماتها في مختلف المجالات، ولكن الذي لا يزال عصيا على تحجيم المجتمع هو التنظيمات ذات الفكر الشمولي -إصلاحيا أو غير ذلك- التي تسعى لإحداث تغيير في كل قطاعات المجتمع دفعة، حيث يمكن أن يحجّم المجتمع التنظيم كي يعمل في تعددية على مستوى القطاع (سياسة، اقتصاد، ...إلخ) ولكن دون أن ينتبه إلى أن التنظيم صار أحاديا في عمله على المستوى الكلي.

دعونا نوضح هذا الأمر بالعودة إلى كلام الإمام الشهيد حسن البنا، فإذا افترضنا أن أحد أكبر التنظيمات الدعوية الإسلامية كان إخوانيا والمنافس من أنصار السنة، وأحد أكبر الأحزاب السياسية كان إخوانيا والمنافس شيوعيا، وأحد أكبر الأندية الرياضية إخوانيا والمنافس "الأهلي"، وإحدى كبرى الروابط الثقافية الأدبية كانت إخوانية والمنافسة ناصرية، وإحدى كبريات الشركات والبنوك كانت إخوانية والمنافسة مسيحية... وهكذا، يصبح جليا أن الإخوان هم جزء من متعدد في كل مجال على حدة، ولكنهم منفردون تماما في "شمولية" نشاطهم وهذا يعطيهم ميزة غير منظورة على منافسيهم تنعكس حتى على منافستهم في مستوى القطاع؛

فالشركة في السوق مثلا لا تجد نفسها في منافسة مع الشركة التابعة للتنظيم الإخواني فقط بل تكون في منافسة مع الشركة المسنودة بكل تنظيم الإخوان بقوته السياسية والاجتماعية والثقافية، كذلك الحزب السياسي لا ينافس حزب الإخوان فقط إنما حزب الإخوان المرتكز على قوة التنظيم الكلي بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والرياضية والثقافية.

هذا التنافس غير المتكافئ لا تحسن الدول التعامل معه، لأن مناهج الدولة الحديثة في إدارة مجتمعاتها هي في الأساس مناهج غربية -باعتبار أن الدولة القُطرية الحديثة نفسها اختراع غربي- وهذه المجتمعات لم تألف التنظيمات ذات النهج الشمولي في التغيير (الإصلاح). حتى الشيوعية -والتي هي حركة تغيير شامل- يقوم منهجها على العمل السياسي في الأساس حيث تستولي على الحكم عبر ثورات الطبقات العاملة ثم تجري التغيير "الشيوعي" عبر سلطة الحكم. ولكن التنظيمات الإسلامية تعمل للتغيير "للإصلاح الإسلامي" الشامل عبر آلية شاملة أيضا، فهي تنفذ إلى المجتمع عبر جميع أبوابه لتعمل في جميع قطاعاته في نفس الوقت.

يحسن بنا أن نفصل في وسائل التغيير الشامل في الفصل التالي.

وسائل التغيير الشامل في المجتمع

الذي ينظر في أدبيات الإسلاميين لن يرهقه أن يرى نمطا وتشابها في تصوراتهم لكيفية إحداث التغيير الشامل في المجتمع وإن بدت بعض التباينات الظاهرية، حيث تدور وسائلهم المختلفة حول ثلاثة مجالات أساسية، هي: الفكرة، المجتمع، السلطة. وقد يجمع بعضهم أحيانا المجتمع مع الفكرة أو مع السلطة ولكن دون إخلال بجوهر الموضوع والذي يبدو أنه محاولة لاتباع منهج نبوي نظري حيث المشهور هو أن النبي -صلّى الله عليه وسلّم- بدأ دعوته بتغيير العقائد (الفكرة) ثم انتقل إلى المجتمع حيث نزل التشريع لينظم الحياة المدنية (المجتمع)، وأخيرا انتقل الأمر إلى إدارة الدولة (السلطة)[1]. هذا هو النمط الذي يبدو أن الجماعات الإسلامية تتبعه،

---

1 ترتيب تقريبي لا ينفي تداخل هذه المجالات. راجع في ذلك: عبد الرحيم علي، منهاج النبوة في الإصلاح الاجتماعي، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1997، ص 47-48.

بقصد أو من دونه، وهنالك بعض الشواهد على هذا الأمر؛ فقد ذكر الدكتور الترابي -على سبيل المثال- أن النظام الأساسي للحركة الاسلامية الذي "أُعد قبيل ثورة أكتوبر، وظهر بعدها من خلال دستور جبهة الميثاق الإسلامي -مشتملا على أهداف أكثف للحركة الإسلامية، ومتضمنا في وسائلها -بعد الدعوة والعمل الاجتماعي- استعمال سلطة الحكم والقانون لتغيير المجتمع نحو الإسلام"[1]. ثم ذكر في موضع آخر أن الحركة "تربي الفرد ليكون صالحا في ذاته مصلحا لغيره بالمجاهدة الفكرية والاجتماعية والسياسية"[2].

النهج نفسه نجده عند راشد الغنوشي الذي استعرض خطة المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان التي شملت "تطهير الأفكار وتعهدها بالغرس والتنمية... واستخلاص الأفراد الصالحين وجمعهم في نظام واحد...، والسعي في الإصلاح الاجتماعي... وإصلاح الحكم"[3]. ثم يذكر الغنوشي في مقال آخر أن منهاج الدعوة إلى الإسلام يتلخص في مرحلتين، الأولى هي "مرحلة بناء المجتمع المسلم أو إعادة بنائه وإصلاحه"، وهي المرحلة التي فيها العمل الدعوي الساعي إلى تغيير (الفكرة) في المجتمع كما دعا النبي أصحابه لمواصلة "الهجوم الفكري على رموز الجاهلية"[4]، ثم المرحلة الثانية، وهي "مرحلة قيام المجتمع المسلم، فإذا أثمر عمل التوعية الإسلامية استجابة الجماهير في قطاعها العريض لهذه الدعوة، فرضيت بتحكيم الإسلام في حياتها، قامت للإسلام دولته"[5].

هذا النمط في وسائل الإسلاميين لاحظه كذلك بعض نقاد جماعات الإسلام السياسي كالفرنسي أوليفيه روا حيث ذكر أن الإسلاميين "جميعا متفقون على ضرورة الاستيلاء على السلطة السياسية. لكن المعتدلين منهم يدعون إلى أسلمة المجتمع (من تحت)، وذلك بالدعوة، وإنشاء حركات اجتماعية-ثقافية، والضغط على القادة (بفضل التحالفات السياسية خصوصا)

---

1 حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، التطور والكسب والمنهج، الشركة العربية العالمية، 1410هـ، ص 273.

2 السابق، ص 280.

3 راشد الغنوشي، مقالات، دار الكروان، 1984، ص 100-101.

4 السابق، ص 174.

5 السابق، ص 175.

لأسلمة المجتمع (من فوق) عن طريق إدخال الشريعة في التشريع"[1].

سأتبنى في هذا الكتاب هذا المنهج باعتباره منهجا يؤدي بالفعل إلى غاية الإسلاميين، أي تغيير المجتمع من خلال العمل الفكري والعمل المجتمعي والعمل السياسي، حيث يتمكن كل من يسيطر على هذه المجالات من السيطرة على المجتمع إلى جد كبير ومن ثم إحداث التغيير الشامل الذي تطمح إليه الجماعات الإسلامية. وسأفترض على هذا الأساس أن هنالك ثلاث وسائل رئيسية لإحداث التغيير الشامل في المجتمع، وهي: وسيلة التغيير الفكري ووسيلة التغيير المجتمعي ووسيلة التغيير السياسي، وسأحاول أن أضع تصورا نظريا لكيفية استخدام هذه الوسائل على أرض الواقع. هذه الوسائل ليست متمايزة تماما فهي متقاطعة في كثير من الأحيان، والتنظيمات السياسية الساعية لإحداث التغيير الشامل قد تستخدم بعضها أو تستخدمها جميعا، فلننظر فيها أولا بإيجاز ثم نعرض لها لاحقا في النقاش بشيء من التفصيل:

أولا، وسيلة التغيير الفكري: هنا يعمل التنظيم الشمولي على الصعيد النظري دون الخوض في اتخاذ الوسائل العملية لتحويل الفكرة إلى واقع. وتشمل هذه الوسيلة كل أنواع العمل الدعوي عبر المنابر الاجتماعية المختلفة كالمساجد (المعابد) والوسائط الإعلامية كالتلفاز والإذاعات والإنترنت والصحف والمحاضرات العامة والنشر وغير ذلك من وسائل البلاغ والدعوة ويكون التغيير الشامل بإقناع المجتمع بالفكرة الإصلاحية ومن ثم تبني المجتمع لها طوعا فيحصل التغيير المطلوب. هذه الوسيلة نجدها عند بعض الطرق الصوفية والجماعات السلفية وغير ذلك.

ثانيا، وسيلة التغيير الاجتماعي: وهذه تشمل ما يعرف بمنظمات المجتمع المدني والاقتصاد والثقافة والرياضة والإعلام وغيرها من الكيانات المجتمعية الفاعلة. التغيير في هذه الوسيلة يتم بوضع النماذج ليقوم المجتمع بالاقتداء بها أو بالسعي للسيطرة على القطاع المعين في المجتمع ومن ثم تغيير مساره نحو الاتجاه المطلوب. فمثلا يمكن للتنظيم الداعي لمحاربة النظام الربوي أن ينشئ مصرفا يعمل بالنظام الإسلامي الخالي من الربا ويطمع من خلال نجاحه إلى وضع نموذج تقتدي به بقية المصارف العاملة في البلد. أو يسعى نحو السيطرة على قطاع المصارف بإنشاء عدد

---

1 أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، 1994، ص 46.

من المصارف تعمل متضامنة على احتكار عمل المصارف للتنظيم المعين ثم تغيير النظام المصرفي بفعل الأمر الواقع إلى نظام اسلامي دون الحاجة حتى إلى تشريع. كذلك الأمر في التعليم حيث يمكن أن يقوم التنظيم بعمل مدرسة نموذجا من حيث المناهج التعليمية أو نظام التدريس لتقتدي بها بقية المدارس -بافتراض نجاحها- أو السيطرة على التعليم بفتح عدد كبير من المدارس بما يشكّل تيارا تعليميا حاكما لحركة التعليم في المجتمع لا تتمكن المدارس الأخرى في المجتمع من الحركة في غير اتجاهه. ذات النهج ينطبق على المسارات الأخرى في المجتمع كالفن والرياضة والإعلام وغيرها حيث يستطيع التنظيم المعين أن يحدث التغيير الشامل في المجتمع إما بوضع النماذج ودعوة المجتمع للاقتداء بها -وهو مزج بين آلية التغيير المجتمعي والفكري- أو بالسعي نحو السيطرة على القطاع في المجتمع بإنشاء المؤسسات العاملة فيه والسعي لإنجاحها لحد الهيمنة على ذلك القطاع بشكل كامل ومن ثم إحداث التغيير.

ثالثا، وسيلة التغيير السياسي: وهي أكثر وسائل التغيير في المجتمع طلبا، لكونها تشمل الحكم بكل ما لديه من سلطة تشريع وشرعية لاستخدام الجبر والإكراه، وأوضح وسيلة لإحداث تغيير مباشر في المجتمع تكون بسن القوانين. هذا بالطبع لا يعني أن التغيير سيحدث بمجرد سن القانون، ولكن القانون هو الوسيلة الأسرع قطعا، فمثلا إذا قامت دولة بسن قانون يمنع بموجبه شرب وبيع الخمور فإن نسبة مقدرة من تعاطي الخمور في البلد ستنتهي بمجرد أن صار غير قانوني ولأنه صار عسير المنال. صحيح أن تعاطي الخمور لن ينتهي بالكلية حيث سيتحول إلى السوق السوداء والتعاطي المستتر، ولكن تبقى حقيقة أن تغييرا كبيرا يمكن أن يحدث لمجرد سن القانون، وتبقى تلك الفئة التي تستمر في التعاطي خارج القانون وبأسعار أعلى وعواقب أوخم، تبقى فئة مستهدفة للدعوة -وسيلة التغيير الأولى- حتى تترك الخمر عن قناعة ذاتية.

كذلك تستطيع السلطة إحداث تغيير اجتماعي عبر توفير "مناخ" مناسب للتغيير. فمثلا إذا رفعت الضرائب على الخمور أو محلات بيعها أو إذا وُجدت تسهيلات للمؤسسات الداعية لترك الخمور وقُيّد عمل المؤسسات الداعية لها. كل ذلك يمكن أن يساعد على إحداث التغيير المطلوب في المجتمع.

ليست خافية أوجه التقاطع والتكامل الممكن بين الوسائل الثلاث حيث يمكن لتنظيم واحد أن يعمل مستخدما إياها جميعا؛ وهو الأمر الذي يحقق قدرا أكبر من الشمول وفي وقت أقصر، ولكنه في ذات الوقت يقود مباشرة إلى تحكم جماعة معينة في حركة المجتمع حيث تعمل هذه الجماعة على توجيه المجتمع بكامله إلى أهداف تضعها هذه الجماعة، باعتبار أن فيها صلاح هذا المجتمع، ويكون المجتمع -إذا تحققت هذه السيطرة- قد فقد آلية التصحيح الذاتي لمساره والتي كانت تحدث نتيجة تفاعل التيارات المختلفة فيه، وهذا ما أسميناه ديكتاتورية التنظيم.

التنظيم الذي يعمل لتغيير المجتمع على نحو شامل مستخدما آلية التغيير الفكري فقط لن يصل إلى ديكتاتورية التنظيم حتى لو نجح في السيطرة على منابر المجتمع الأساسية لأنه سيعتمد على مدى قدرته على الإقناع وعلى قوة حجته فيما يدعو إليه، وهو ما يجعل استجابة المجتمع -إن حصلت- استجابة طوعية اختيارية وقابلة للتمحيص عبر الآلية السياسية أو الاجتماعية. والمجتمع حتى وإن تحرك نحو تحقيق أهداف التنظيم فإنه لا يكون تحركا خاضعا لبرامج التنظيم بل موافقا له، ومتى ما خالفت حركة المجتمع لأي سبب برامج التنظيم افتقد الأخير لأدوات الجبر التي تعيد المجتمع نحو مساره المرسوم سوى أداة الدعوة والنصح.

كذلك الأمر إذا استطاع التنظيم السيطرة على منظمات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، فالمجتمع لا يصير "منقادا" للتنظيم لافتقاره لأداة الجبر السلطاني عبر العمل السياسي. وحتى لو اضطر الحاكم إلى مجاراة برامج التنظيم لموافقة اتجاه المجتمع، فإن الحكم يظل خارج التنظيم وتظل السيطرة التنظيمية قائمة على تحالف مصالح بين التنظيم والحاكم، وهي سيطرة منقوصة تعطي مجالا للحركة الاجتماعية في غير مرتضى التنظيم.

أما التنظيم السياسي الذي يعمل على تغيير المجتمع من خلال الحكم والتشريع فإنه -ما لم يتحول إلى حكم ديكتاتوري- يظل محكوما برضى المجتمع عن برامجه التي يطرحها للتغيير. ويكون التغيير الشامل -إذا حدث- قد مر عبر الرضى المجتمعي المتمثل في تمحيص المؤسسات المجتمعية المختلفة والتي لا تقع تحت الإطار التنظيمي الحاكم، وتظل نافذة المراجعة لمسار المجتمع وتغييره مفتوحة عبر هذه المؤسسات طالما هي خارج التنظيم الحاكم.

إن الخطر يكمن في سيطرة تنظيم واحد على كل وسائل التغيير في المجتمع؛ مما يؤدي إلى تحكم هذا التنظيم في حركة المجتمع وتوجيهه كما يشاء دون مراجعة لهذا التنظيم أو محاسبة كلية لأعماله، والمحاسبة الجزئية التي يمكن أن تحصل لنشاط التنظيم في مسار مجتمعي معين كالبرلمان للسياسة أو الهيئات الرقابية للمؤسسات المهنية تظل مراجعة منقوصة. وللأسف فإن حاصل جمعها -أي المراجعات الجزئية في المسارات المجتمعية المختلفة- لا يؤدي إلى مراجعة شاملة لكونها لا تنظر إلى التنظيم بمنظار كلي يستوعب نشاطه الكلي في المجتمع، وبينما يظل التنظيم كيانا موحدا يشد بعضه بعضا وتسند نشاطاته المتعددة بعضها بعضا، تظل المراجعة والمحاسبة لهذه النشاطات معزولة بعضها عن بعض وغير مدركة أو مستصحبة لهذه الطبيعة الشمولية للتنظيم.

تجنب سيطرة تنظيم واحد على أدوات التغيير في المجتمع يشبه تجنب عرض قضية لخصمين على قاضٍ واحد؛ إذ يمكن أن يكون للقاضي علاقة بأحد الخصمين تؤثر على حكمه في القضية، أما إذا عُرضت القضية على ثلاثة قضاة مختلفين فسيصحح بعضهم حكم بعض وحتى لو أخطؤوا في حكمهم فسيكون حكما متنزها عن الهوى أو المحاباة، وهو ذات المطلوب لإحداث تغير شامل في المجتمع، ألا يكون التنظيم هو الخصم والحكم في قبول أو رفض هذا التغيير.

لنفرض أن جماعة من المسلمين تتبع منهجا سلفيا أنشأت تنظيما يهدف إلى تغير المجتمع المسلم في بلدهم إلى المنهج السلفي واستطاعت بعد فترة من الزمن والعمل الجاد أن تسيطر على الحركة الفكرية في البلد كما هو الحال في بعض دول الخليج الآن، ثم توسعت هذه الجماعة في أعمالها فبدأت تعمل في وسط المجتمع، فأنشأت الشركات والمصارف والأندية الرياضية والمنظمات الشبابية وغيرها من مؤسسات المجتمع، كل ذلك يتم بإدارة التنظيم وعبر منسوبيه. فإذا تحقق لها النجاح في هذه الأعمال مستفيدة من نجاحها في تغير الاتجاه الفكري أو المذهبي نحو الفكر السلفي والذى صبغت به أعمالها في مسارات المجتمع الأخرى مما أكسب أعمالها قبولا أكبر، فإن هذه الجماعة يمكن أيضا أن توسع نشاطها لتدخل المجال السياسي فتؤسس حزبا يدعو إلى الفكر السلفي أيضا. حظوظ هذا الحزب في الفوز في أي انتخابات ستزيد باعتبار أن الحركة الفكرية في المجتمع تسنده والاقتصاد

يدعمه وكذلك الأمر في مؤسسات المجتمع الأخرى. إذا فاز الحزب السلفي بالحكم تحول بدوره من مسنود إلى ساند فيعمل على تمكين الفكر السلفي على صعيد النشاط الفكري في المجتمع ويحابي كذلك النشاط الاقتصادي التابع للتنظيم السلفي وذات الأمر للنشاط الاجتماعي. هذا الإسناد السلطاني سيزيد دون شك من تمكن المؤسسات الاجتماعية التابعة للتنظيم من مفاصل المجتمع ويضعف قدرة التيارات الأخرى على ممانعتها أو منافستها، وسينعكس هذا بدوره على الحزب الحاكم فيزداد قوة إلى قوته لزيادة قوة القاعدة التي يقف عليها، وتستمر حلقة التمكين حتى يصبح المجتمع خاضعا تماما للتنظيم السلفي وتتضاءل إمكانية التغيير حتى تكاد تتلاشى.

الإشكال ليس في الفكر السلفي نفسه، وإنما في طريقة تطبيقه؛ حيث يمكن أن يسيطر الفكر السلفي على بلد ما دون أن يكون هذا البلد خاضعا لتنظيم واحد، فإذا افترضنا أن التنظيم السلفي سابق الذكر لم يدخل في السوق ولا في السياسة واكتفى بالدعوة للفكر السلفي، وإذا افترضنا أنه نجح في تحويل المجتمع نحو هذه المدرسة بقوة الحجة وحسن التنظيم والعمل. فسيفضل عندها جمهور الناس التعامل مع المصارف التي تعمل على النهج السلفي والمؤسسات المجتمعية التي تعمل وفق المنهج السلفي أو على الأقل ينتمي أصحابها إلى هذه المدرسة، وسينتخب الجمهور الحزب الذي يؤسس برامجه السياسية على المنهج السلفي، وهكذا تتحول الدولة إلى دولة سلفية ولكن دون أن يكون التنظيم هو المسيطر عليها أو المتحكم في حركتها، ويظل بإمكان التيارات الأخرى مقاومة أو مراجعة أفكار هذه المدرسة سواء من خلال العمل السياسي أو الفكري أو الاجتماعي، ويظل المجتمع حرا في الاختيار بين أي من هذه التيارات والمدارس العاملة فيه، فالمقصود هو منع ديكتاتورية التنظيم وليس أفكار التنظيم. لابد أن يكون للمجتمع حرية اختيار حركته، ليس مرة واحدة تمكّن جماعة معينة ثم ينغلق باب التغيير، بل الاختيار الحر المفتوح في كل وقت حسب التفاعلات الداخلية للأفكار والتنظيمات المختلفة.

مشكلة التصحيح الذاتي لمسار المجتمع

يقول الفيلسوف والاقتصادي البريطاني آدم سميث إن السوق يمتلك أداة تصحيح ذاتية أسماها "اليد الخفية" (The Invisible Hand) تعمل على تصحيح مساره كلما حاد عن الاتجاه الصحيح وتمنعه من الانهيار التام، وهذه الفكرة هي السائدة حتى الآن عند المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد، والتي ترفض تدخل الحكومات في السوق، باعتبار أن التشوهات التي تحصل فيه لن تكون دائمة ولن تؤدي إلى انهياره، لأن اليد الخفية ستعيده إلى جادة الطريق. في المقابل يقول الاقتصادي الإنجليزي المعروف جون مينارد كينز: إن آلية التصحيح الذاتي ليست مطلقة، وإن الحكومات يجب أن تتدخل في الأسواق حتى تكبح جماح السوق في أوقات الرخاء وتمد يدها -غير الخفية- لرفعه في أوقات الانحدار والتدهور. والواضح أن الحكومات ليس لديها ثقة كبيرة في فاعلية اليد الخفية للسوق، فقد تدخلت فيه بقوة في ثلاثينيات القرن الماضي أيام الكساد العظيم، ثم فعلت ذات الشيء في الأزمة المالية الاقتصادية الأخيرة (2008).

قناعتي الشخصية أن القانون الطبيعي الذي وضعه الله -عز وجل- يملك بالفعل تلك الآلية للتصحيح الذاتي، ولكنه تصحيح طبيعي محض وليس بشريا، بمعنى أنه يعيد الأمور إلى وضعها "الطبيعي" دون اعتبار لحجم الضرر الذي يمكن أن يحدث لعنصر واحد من العناصر الطبيعية حتى لو كان ذلك هو الإنسان؛ وهذا ينطبق حتى على معيار أصغر. في السوق مثلا، ستعيد اليد الخفية الأمور إلى نصابها ولكن ربما بعد وقت طويل جدا حيث يفقد كثير من الناس معاشهم وربما حياتهم نفسها، مجتمعات كاملة ربما تقضي تماما ويهلكها الفقر والمرض والحروب، ولكن في نهاية الأمر سيأتي أناس آخرون يصححون الأوضاع ويعود السوق ومعاش الناس إلى وضعه الطبيعي. هذا النوع من الضرر الكبير ربما لا تحفل به الطبيعة حيث تُعمِل قانونها للتصحيح الذاتي، ولكنه ضرر لا تحتمله الشعوب؛ لذلك لا تجد الحكومات بدا من التدخل للحد من هذا الضرر إلى مقدار محتمل على المعيار البشري.

نفس الأمر نجده في موضوع الاحتباس الحراري وضرره على البيئة، فدرجة حرارة كوكب الأرض (المتوسط) لم تزل في انحدار منذ مولد الكوكب منذ أكثر

من أربعة مليارات سنة، ولكن التذبذب الحراري حدث، ويحدث خلال هذا الوقت الطويل حيث ترتفع درجات الحرارة لبضعة آلاف سنة أو حتى بضعة ملايين سنة - وهي فترة قصيرة جدا بالنسبة لعمر الأرض- ثم تعود للانخفاض مرة أخرى، ومن الممكن جدا ألا يناسب هذا الارتفاع بعض الكائنات فتنقرض ثم لا يناسب الانخفاض كائنات أخرى فتنقرض، ولكن الحياة بشكل عام تمضي غير عابئة بالآثار الجزئية على بعض عناصرها. الحركة الطبيعية لمناخ الأرض تقول إن الحرارة ستنخفض، وربما لدرجة حدوث عصر جليدي آخر (آخر عصر جليدي كان قبل عشرة آلاف سنة) ولكن البشر لا يمكن أن ينتظروا التصحيح الذاتي للطبيعة؛ لأنه لا يعطي اعتبارا خاصا للعنصر البشري وربما ينقرض الجنس البشري بكامله قبل أن تبدأ درجات الحرارة بالانخفاض مرة أخرى. لذلك فإن الحضارة البشرية لابد أن تتدخل -بما تملك من حيلة- لتحسين الوضع البيئي ليناسب حياة البشر.

سقت الأمثلة السابقة لأقول: إن آلية التصحيح الذاتي (الطبيعي) ربما تعمل بذات النهج في المجتمعات كما في السوق أو البيئة، فتقضي على أي ديكتاتورية تقوم في المجتمع سواء كانت لتنظيم أيديولوجي أو لحكم عسكري أو ملكي أو غير ذلك، ولكن ربما يكون على حساب أجيال عديدة من الناس ساءت معاشاتهم بسبب الطغيان دون نصير، لذلك لابد للمجتمع من التدخل لتصحيح أوضاعه ضد أنواع الحكم غير الرشيد جميعها، وإذا كان هذا الأمر بديهيا للطغيان المنظور كالحكومات العسكرية أو ما شابهها، فهو ليس كذلك لديكتاتورية التنظيم، لأنها كما أسلفنا ديكتاتورية خافية غير منظورة، ربما تسيّر حياة الناس دون أن يدركوا أن جماعة معينة ذات برامج وأهداف معينة هي المحرك الأساسي لها.

وإن كانت المجتمعات الإنسانية قد ألفت منذ فجر التاريخ مقاومة الحكومات القهرية بأشكالها المألوفة كالعسكرية أو الملكية، فإنها قليلة الخبرة بمقاومة حكومات التنظيمات الشمولية، لكون هذه الأخيرة ظاهرة حكمية غير مألوفة. السؤال هو: كيف يمكن تصحيح حركة المجتمع بشكل كلي؟ معلوم أن السلطة السياسية يمكن أن تصحح الحركة الاجتماعية أو الاقتصادية، كما يمكن للتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية التأثير على الأداء السياسي السلطاني، بتعبير آخر فإن مفاصل التغيير الأساسية في المجتمع يمكنها أن تصوب بعضها بعضا، ولكن الإشكال يكون إذا

تمكنت جماعة معينة من السيطرة على مفاصل التغيير في المجتمع واقتياده -ربما- في مسار غير صحيح، فمن أين يأتي التغيير؟

لذلك فإن منع ديكتاتورية التنظيم في المجتمع يساعد على تفعيل آلية التصحيح الذاتي (المجتمعية)، بمعنى أن التصحيح الذاتي يكون مجاله الظرف التاريخي الآني للمجتمع، فيتقوم مسار المجتمع باستمرار عبر حالة التدافع والتفاعل بين مكوناته الآنية عوضا عن ترك هذا التصحيح ليحصل عبر الأجيال معتمدا على تصحيح ذاتي (طبيعي) يتعامل مع الإنسانية ككل لا مع أمة معينة أو زمن معين.

غير أن ديكتاتورية التنظيم تحمل في طياتها بذور هلاكها الذاتي، شأنها في ذلك شأن أي نظام إنساني مختل، وهذه البذور ستنمو مع نمو سيطرة التنظيم على المجتمع وسيكون قضاؤها على ديكتاتورية التنظيم هو تحقيق لآلية التصحيح الذاتي الطبيعية إذا عجز المجتمع نفسه عن منع قيام ديكتاتورية التنظيم ابتداء. فقد يطول بقاؤها أو يقصر اعتمادا على الظرف التاريخي الذي تعمل فيه، ولكن لها دورة حياة لا تخطئها، وهي ما سنحاول أن ندرسه من خلال النموذج في الفصل التالي.

مسار السيطرة التنظيمية على المجتمع

القاعدة المنطقية هي أنه كلما زادت مساحة الحريات في المجتمع قلت إمكانية السيطرة عليه من تنظيم معين أو التحكم في وسائل التغيير فيه، وهو ما يبدو بديهيا لتناقض مفهومي الحرية والتحكم ابتداء، ولكن الذي نلفت إليه الانتباه هنا هو أن ديكتاتورية التنظيم، وكما يمكن أن تتحقق في حكم قهري ليس فيه حريات ويكون حكمها أكثر تحكما وتغييرها أقسى وأصعب من الحال في الحكومات القهرية الأخرى كالديكتاتوريات العسكرية مثلا، فإنها كذلك يمكن أن تتحقق حتى في المجتمعات الحرة حيث يتمكن تنظيم واحد من الفوز بالحكم لسنين طويلة مع المحافظة على وجود فكري اجتماعي قوي، وبين الاثنين تدريج متصل نجد لبعضه أمثلة من الواقع. ولكن لنبدأ أولا بشرح النموذج أدناه مع استحضار المثال الذي ضربناه سابقا عن كيفية سيطرة التنظيم السلفي على المجتمع والحكم.

سلطة

مجتمع مجتمع سلطة

فكرة فكرة فكرة مجتمع حكم قهري

الرسم: اللبنة الأولى في البناء التنظيمي هي الفكرة، ثم يقوم عليها عمل التنظيم في المجتمع، ثم يقوم على الاثنين تولي التنظيم للسلطة مشكلا حملا كبيرا على الفكرة. عندما تعجز الفكرة عن حمل العمل المجتمعي والسلطوي -السلطوي تحديدا- فإن التنظيم يتنازل عن الفكرة بدلا عن السلطة، ثم العمل المجتمعي، وأخيرا إذا لم يبق له إلا التنازل عن السلطة، تمسك بها بالقوة.

كل تنظيم إصلاحي لابد أن يقوم على فكرة إصلاحية، فالتنظيمات الشيوعية تسعى إلى تغيير (إصلاح) المجتمع بتطبيق الفكرة الشيوعية عليه، حيث يزول التمييز الطبقي في المجتمع مثلا. ذات الأمر تفعله التنظيمات الدينية أو الأخرى المتخصصة كالتنظيمات الحقوقية والبيئية وغير ذلك. هناك دائما قاعدة فكرية هي الأساس الذي يقوم عليه التنظيم ابتداء، وهي التي تجذب الناس إلى الانضمام إليه والمشاركة في تحقيق فكرته، وهي ما اصطلح الناس على تسميتها بالأيديولوجيا. هذه الفكرة في العادة تكون فكرة قيمية أي تدعو إلى قيمة أو مجموعة قيم إنسانية متفق عليها كالسلام والعدالة والحرية وتدعو إلى منع ومحاربة نقائض هذه القيم. حتى الجماعات التي تدعو إلى المثلية الجنسية مثلا لا تقول بأنها تدعو إلى الانحلال الأخلاقي وإنما إلى الحرية والمساواة، حرية اختيار النمط الجنسي والمساواة في الحقوق بينه وبين من يختار النمط المعتاد، غير الشاذ. فالفكرة هي أول ما يجذب الناس إلى الجماعة الداعية لها، وبقدر تعلق الفرد بالفكرة يكون انتماؤه للجماعة، فالشديد التعلق بالفكرة ينضم -غالبا- إلى الجماعة ويصبح عضوا فاعلا فيها يسعى معها إلى تبليغ دعوة الجماعة والذود عنها والتضحية من أجلها، ويقل هذا الالتزام بقلة درجة القناعة بالفكرة، أو أحيانا قلة الهمة والاستعداد الذاتي. أما بعض الناس فيكون قانعا بالفكرة دون استعداد للعمل لها، وهو الذي يدعمها في الانتخابات أو أي من أشكال الاختيار التفضيلي التي تحصل في المجتمع، وهو يفعل ذلك تعاطفا مع فكرة التنظيم أو حتى انتماء إليها دون انتماء للتنظيم نفسه، وهذا هو الذي يعمل

بالفكرة دون أن يعمل لها، كالذي يعمل بالمنهج السلفي دون أن يدعو لـــه. لهـــذا يعمل التنظيم على اجتذاب أكبر عدد من الناس إليه كأعضـــاء ملتـــزمين وإن لم يستطع فكمحققين للفكرة في المجتمع (في أنفسهم)، وإن لم يستطع، فكمؤيـــدين لتحقيق فكرته في المجتمع وذلك أضعف الانتماء، وهو معتمد في ذلك كلـــه علـــى جاذبية الفكرة وفاعلية التنظيم.

الخطوة الثانية للتنظيم إذا ما حصل على قدر مناسب من الانتشـــار لفكرتـــه وسط المجتمع، هي الانتقال من النظرية إلى التطبيق ويكـــون أولا في المؤسســـات المجتمعية، وهي تشمل المؤسسات الاقتصادية والثقافيـــة والاجتماعيـــة الأخـــرى كالتنظيمات الخيرية أو الفئوية وغير ذلك. هذا التطبيق يكون على أحد وجهـــين، الوجه الأول: هو تنـــزيل الفكرة في المؤسسة المجتمعية من حيث الممارسة؛ فمثلا- وبالعودة إلى مثال التنظيم السلفي- إذا كانت الفكرة السلفية -وهي بالفعل كذلك مع غيرها من المدارس الإسلامية- تدعو إلى منع الربا في المصارف، فالتنظيم السلفي سينشئ مصارف أو يسيطر على أخرى موجودة ويمنع فيها الربا. هذا النوع مـــن التطبيق يكون في المؤسسات التي تشكّل مجالا أو ميدانا مناسبا لتنـــزيل الفكـــرة، والأمثلة لذلك غير المصارف عديدة، فالتنظيم السلفي مثلا ربما يعمـــد إلى إنشـــاء أندية ثقافية لا مجال فيها للرسم والموسيقى، ولكن يسمح فيها بالشعر والرياضة. في المقابل، وهذا هو الوجه الثاني للتطبيق -رغم أن كلمة تطبيق هنا ربمـــا لا تكـــون وصفا دقيقا للحالة- هناك مؤسسات ليست ميدانا تتنـــزل فيه الأفكـــار المميـــزة للتنظيم أو مجالا لتطبيق فكرته الأساسية؛ فالمنظمات التطوعية الخيرية مثلا لن تتغير طبيعة عملها إذا ما قامت عليها جماعة سلفية أو جماعـــة شـــيوعية. ربمـــا تـــتغير الشعارات التي تصاحب هذه الأعمال الخيرية وربما الدوافع أيضا، ولكـــن طبيعـــة العمل نفسها، كمساعدة الأسر الفقيرة في الحصول على المأوى أو العلاج، هذه لن تتغير كثيرا، فالتنظيم سيكون في هذه الحالة حريصا على أن يحظى بوجود فاعل في هذا المجال حتى وإن لم يغيره. بمعنى آخر، فإن عمل هذه المؤسسات الخيرية هي من صميم دعوة التنظيم السلفي الذي نضرب به المثل، ولكن تطبيقه لهذا العمـــل لـــن يؤدي إلى "تغيير" في مجال العمل الخيري، كما حصل في العمل المصرفي، ولكن يظل النشاط التنظيمي في هذا المجال ضرورة لشمولية أهداف التنظيم وأعماله.

بهذا النهج تبدأ الجماعة أو التنظيم في تحويل الفكرة التي قامت من أجلها إلى واقع في المجتمع يشهد الناس ثماره ويقفون على الإصلاح -المفترض- الذي يحصل من التغيير من الحال الذي دعت الجماعة إلى تغييره إلى الحال الذي دعت إلى التغيير إليه. وهذا يعني أيضا أن الجماعة بعد أن نجحت في الحصول على قبول مقدر من المجتمع لفكرتها أصبحت الآن أمام اختبار الحصول على القبول والرضى المجتمعي على تحقيق هذه الأفكار على أرض الواقع. هذا التحقيق يأتي محمولا على الفكرة ويكون عبئا عليها، فالتوسع في العمل الاجتماعي لأي تنظيم إصلاحي لابد أن يقف على أساس فكري متين، ومن ثم يشكل ضغطا عليه، وتكون إخفاقات التطبيق خصما من جاذبية الفكرة (راجع الرسم).

على ذات النهج يستمر التنظيم الإصلاحي في السعي للسيطرة على مفاصل التغيير في المجتمع فيعمل -بعد أن فرض وجودا فاعلا ومتحققا لأفكاره في المجتمع- على الوصول إلى آلية التغيير الأهم -بالنسبة إليهم- في المجتمع: السلطة.

الوصول إلى السلطة يمكن أن يكون في أشكال مختلفة، فالعالم قد شهد صعود الشيوعيين إلى السلطة في روسيا عبر ثورة ممزوجة بتداعيات الحرب العالمية الأولى، وعلى الصعيد الإسلامي وصل الشيعة إلى السلطة عبر ثورة شعبية في إيران وفي السودان باستخدام الجيش، وبالانتخاب في تركيا ومصر وتونس، ولكن الفرق بين حكم التنظيم وحكم غيره أن التنظيم في العادة يتبع التسلسل المشروح أعلاه، يبدأ بالفكرة وينشرها في المجتمع، ثم يسعى في تطبيقها عبر مؤسسات المجتمع ثم عبر الحكم، حيث تكتمل في يده أدوات التغيير في المجتمع ويصبح التنظيم هو قبطان مركبة المجتمع. صحيح أن كل حاكم أو ساعٍ إلى الحكم سيكون لديه حد أدنى من التبرير لهذا المسعى وهو في الغالب من شاكلة "جئت لأصلح ما أفسده من كان قبلي"، ولكن التنظيم يأتي عادة إلى الحكم على ظهر فكرة إصلاحية شاملة وجدت قبولا واسعا وسط المجتمع، ومكّن لها التنظيم عبر مؤسسات مجتمعية عديدة حاول من خلالها إنزال الفكرة إلى الواقع، ثم سعى إلى الحكم لإكمال هذا التنزيل والتحقيق بما لم يتمكن من تحقيقه دون الحكم. فالحكم هنا هو المرحلة الخاتمة في خطة تنظيمية شاملة لتغيير المجتمع، وبمنطوق التنظيم، إصلاحه.

ذات الإشكالات التطبيقية السابقة ستتكرر هنا، الحكم سيكون عبئا إضافيا وأكثر ثقلا بكثير عن السابق المجتمعي على الفكرة وضغطا عليها، والإخفاقات المحتومة فيه ستكون بالتالي خصما محتوما من جاذبية الفكرة. عندما كان تحقيق فكرة التنظيم مقتصرا على منظمات اجتماعية كانت إخفاقات التطبيق مقصورة على مسؤوليات هذه المنظمات، وهي فئات محصورة من المجتمع، ولا تكون أبدا مهما زادت السيطرة التنظيمة على هذه المنظمات، مسؤولية كاملة عن كل المجتمع، ولكن عندما يحوز التنظيم السلطة فهو من اليوم الأول مسؤول مسؤولية كاملة عن كل المجتمع مما يجعل تجنب الإخفاق مستحيلا، أولا: لأن كل تطبيق عملي لنظرية إصلاحية لابد أن يخضع لتلك المسافة اللازمة بين المثال والواقع، ثانيا: لأن سيطرة التنظيم على مفاصل التغيير في المجتمع تؤدي إلى انعدام التفاعل والمراجعة ومن ثم التصحيح، وتكون الانحرافات التي تحصل في أداء التنظيم وهو في الحكم (ولابد من انحراف) في معزل عن آليات التصويب، فيزيد حكم التنظيم مع الزمن بُعدا عن جادة الصواب وتقل، من ثم، إمكانية الإصلاح وتعديل المسار.

ستنوء الفكرة الإصلاحية بثقل المنظمات المجتمعية والسلطة، وستظهر فيها التصدعات ثم ستكون هي أول ما ينهار من لبنات السيطرة التنظيمية (راجع الرسم).

السخط الذي سيبدأ في التغلغل وسط المجتمع نتيجة القصور في أداء التنظيم الحاكم لن يكون انتقائيا، لن يتوجه نحو الأفراد دون المؤسسات ولا نحو المؤسسات دون الفكرة. سيسخط الناس على التنظيم الحاكم بكل ما يمثله حتى ولو كان التنظيم إسلاميا جاء ليصلح المجتمع وفق المنهج الإسلامي، وهنا يجب التنبيه إلى نقطة أشرنا إليها سابقا وهي أن التنظيم لا يمثل الإسلام وإن ادعى ذلك، لذلك فإن السخط على فكرة أو أيديولوجية التنظيم الإسلامي لن يكون سخطا على الإسلام وإنما على التصور الاجتهادي الذي يقدمه التنظيم لكيفية تحقيق الإسلام في المجتمع (الأيديولوجيا) وذلك سيختلف لدى الإخوان المسلمين عنه لدى السلفيين عنه لدى الصوفية بدرجات.

في مرحلة ما سيجد التنظيم الحاكم أن المقارنة بين الفكرة والواقع قد بلغت حدا لا يمكن فيه جمعهما معا تحت مظلة واحدة، مظلة التنظيم، وعليه فسيحتاج أن

يختار إما التنازل عن الحكم ليخفف الضغط على الفكرة وربما التنازل عن بعض الوجود في المؤسسات الاجتماعية التي تشكّل أيضا ضغطا على الفكرة، وذلك يشكل الرجوع خطوة أو خطوتين في الرسم أعلاه. هذا ربما يعطي التنظيم فرصة لترميم التصدعات التي تحصل في فكرته بإجراء مراجعات فكرية مستفيدا من تجربته التطبيقية، ثم التقدم مرة أخرى لطلب الحكم بعد تقوية الأساس الذي يقف عليه. هذا الإجراء سيكون خطوة تكتيكية صحيحة في مسار استراتيجي خاطئ. وقد شرحنا قبل الآن خطأ المسعى في ابتغاء ديكتاتورية التنظيم، ولكن حتى هذا التصحيح التكتيكي المؤقت لن يتخذه التنظيم -في الغالب- وسيفضل الاحتفاظ بالحكم -وهو الخيار الثاني- مع محاولة ترميم الفكرة من علٍ، وهو على سدة الحكم، ما يعني عمليا التحول إلى تنظيم وصولي براغماتي يعدل في مبادئه الأساسية بالشكل المناسب للاستمرار في الحكم، وهو ما يعني انهيار الفكرة.

هذا التفضيل الخاطئ هو الخطوة الأولى في المنحدر والذي خاتمته السقوط المحتوم إذ لا يمكن الصعود إلى القمة مرة أخرى بعد الآن، فالتنظيم الآن في السلطة ولا يستطيع أن يبني شيئا فوقها فهي كما أسلفنا الخطوة الأخيرة في هرم السيطرة، ولا يستطيع التنظيم بناء الفكرة وهو على السلطة، فالمرء لا يمكن أن يبني القاعدة التي يقف عليها أثناء وقوفه عليها!

فقدان التنظيم للمنظمات الاجتماعية سيكون تلقائيا بعد فقدان الفكرة، لأن هذه المؤسسات قامت أساسا لتحقيق الفكرة على الواقع، والآن لم يبق شيء يتحقق. ستصبح مؤسسات بلا روح، وقد يحاول التنظيم الحاكم نفخ الروح فيها مستخدما سلطته وإمكاناته المادية، ولكن هذا يجعلها في حالة موت سريري دون تأثير حقيقي في المجتمع، وسرعان ما ستتفكك هذه المنظمات بدورها ليبقى التنظيم الحاكم وفي يده السلطة ولا شيء غيرها.

هذه نقطة فارقة في مسيرة التنظيم نحو تغيير المجتمع، فإذا كان نظام الحكم القائم ديمقراطيا حرا، سيكون فقدان التنظيم للحكم تلقائيا، كذلك بمجرد فقدان الفكرة والمجتمع، فالمسار منحدر كما ذكرنا وتكون هذه نهاية مسيرة التنظيم. ولكن التنظيم قد يقرر من أجل الاستمساك بالسلطة أن يتحول إلى نظام حكم قهري ديكتاتوري، وهذا سيطيل ربما بقاءه في الحكم ولكن سينقله من خانة الخطأ

في تحقيق المبادئ التي كان يدعو لها إلى خانة الخطيئة بالعمل بعكس تلك المبادئ قصدا، وهو تردٍّ ليس بعده إلا الاستمرار فيه. وبهذا تنقلب ديكتاتورية التنظيم من ديكتاتورية خفية سببها احتكار مفاصل التغيير في المجتمع عبر تفوق زائد، إلى ديكتاتورية سافرة مبنية على استخدام القوة والقهر. والتنظيم ينحو هذا المنحى في البداية محدِّثا نفسه أن كل أسباب تحقيق فكرته الإصلاحية قد زالت، فبريق الفكرة قد خبا بعد أن أخفق التنظيم في تحقيقها واقعا بذات بريقها النظري، وهو لم يفصل بين من يدعو إلى الفكرة ومن يقوم بالتنفيذ، فوقع اللوم على الكل. كذلك حصل الأمر في وجود التنظيم في المنظمات الاجتماعية التي فقدت الحيوية وصارت مسنودة بالروافع السلطانية، فلم يبق للتنظيم إلا السلطة والتي لو فقدها ضاع المشروع الإصلاحي النهضوي أو كيفما تسمى.

هكذا يبدأ المشوار القهري للتنظيم وتكون هذه هي أسبابه ومبرراته، ولكنه مع مرور الوقت يغدو مفسِّرا بما يفسر كل سلطان قهري: شهوة السلطة نفسها، شهوة المال والدعة السلطانية، الخوف من الحساب الشعبي وغير ذلك مما يزيد استمساك الحاكم بالحكم. وحين يُذكر التنظيم في التاريخ -وربما بعض الحاضر- يذكر بأنه إنما استخدم الفكرة الإصلاحية سلَّما للصعود إلى السلطة وما كان الإصلاح بغيته يوما، خاسرا بذلك مشروعه الإصلاحي الذي بناه بجهد وصبر سنين، وخاسرا الذكرى الطيبة بين الناس على ما بذل ويا له من خسران!

الأشكال الممكنة لديكتاتورية التنظيم

إقلالا من التحليق بالفكرة النظرية دون تمثيلات واقعية، وزيادة في توضيحها، يمكن أن نستعرض الأشكال الممكنة لديكتاتورية التنظيم من خلال النظر في نماذج واقعية من تاريخنا المعاصر ونقارنها بالنموذج النظري الذي قدمناه. وينبغي التنبيه قبل ذلك إلى أنه لا يوجد نموذج واقعي يطابق النموذج النظري تماما بل هي مقاربات حوله، إذ إن مهمة النموذج النظري هي استيعاب أكبر عدد من الحالات الواقعية المتعددة، وبأعلى درجة ممكنة من المماثلة، مع الاحتفاظ بمساحة كافية لاستيعاب الحالات المستقبلية المتوقعة أيضا.

- **على صعيد الفكرة**

إن أوضح الأمثلة على سيطرة فكرة أو تيار فكري على مجتمع ما يمكن أن نجدها في سيطرة الفكر الوهابي على المجتمع الخليجي، وتحديدا المجتمع السعودي، ولكن سيكون عسيرا أن نسمي دعوة محمد عبد الوهاب بدعوة تنظيم، لأن كلمة تنظيم لها وقع حداثوي لم يكن مألوفا خارج إطار الدولة السياسية الحديثة، خصوصا في تلك المجتمعات البدوية. حتى لفظ (جماعة) لا نجده مرتبطا بهذه الدعوة، لأن انتشارها الواسع لم يحدث إلا بعد تحالف شخصي بين محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود في الدرعية بعد أن خرج ابن عبد الوهاب من بلده عيينة التي ضُيّق عليه فيها[1]. الواقع أن دعوة ابن عبد الوهاب كانت قد بدأت تجد قبولا محليا أزعج أصحاب السلطة الدينية في ذلك الوقت وهو ما حدا بعثمان بن معمر أمير عيينة إلى طرده فلجأ إلى الدرعية؛ لأن أخوي محمد بن سعود وابنه عبد العزيز كانوا من أنصار ابن عبد الوهاب. رغب ابن سعود في تحويل التبعية الدينية الواسعة التي بدأت تظهر لابن عبد الوهاب إلى تبعية سياسية له شخصيا، ورغب ابن عبد الوهاب في الحماية التي يوفرها أمير قوي لدعوته الوليدة، فنشأ التحالف التاريخي بين آل الشيخ وآل سعود منذ ذلك التاريخ.

هذا التحالف لا يمكن اعتباره تدرجا للفكرة نحو السلطة، بل هو تحالف بينهما يقوم على المصلحة المتبادلة، ولكنه أيضا يفصل بين الجماعة الحاكمة والجماعة الفكرية، فامتنعت بذلك -وحتى الآن- سيطرة كاملة لجماعة الفكرة على المجتمع. ولكن المجتمع السعودي يعطي نموذجا جيدا لكيفية تمكن فكرة إصلاحية من السيطرة على التيار الفكري في مجتمع حيث تصبح الفكرة أصيلة فيه لا تقوم على دعاية أو روافع سلطانية فقط. ولئن بدا للكثيرين أن قوة الفكر الوهابي في المجتمع السعودي قائمة في الأساس على السند السلطاني لها، فحري بنا النظر في جدارة فكرة أن رسوخ الملك لبني سعود قائم بدرجة ما على تبني الفكر الوهابي ذي القبول الشعبي الواسع. ولا شك أن كلا الأمرين صحيح، وهو ما أبقى هذا التحالف قائما لثلاثمائة عام.

---

1 لتفصيل أكثر عن موضوع الوهابية راجع: محمد نبيل ملين، (علماء الاسلام)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص 95-104.

لم يسلك أصحاب الفكرة -الوهابيون في الحالة السعودية- المسار الطبيعي للسيطرة على المجتمع في الجزيرة العربية في ذلك الوقت، لأن المجتمع لم يكن حرا، وكانت السلطة السياسية في القبائل متوارثة في العائلات الكبيرة، والشوكة لها دور كبير في تحديد موقع القيادة. ولم يكن ثمة مؤسسات مجتمعية في الجزيرة العربية كتلك المعروفة في الدولة الحديثة أو حتى في المراكز الحضارية في العالم وقتئذ اللهم إلا القضاء. إضافة إلى ذلك فإن محمد بن عبد الوهاب لم يكن مهموما بالملك قدر اهتمامه بالدعوة[1]، وكان التحالف مع السلطان وسيلته إلى نشر دعوته، والعكس صحيح بالنسبة لآل سعود. لكل ذلك فإن الفكرة الوهابية لم تتطور كفكرة إصلاح شامل في سبيل تغيير المجتمع حسب المسار الموضوع في النموذج: فكرة – مجتمع- سلطة، بل دخلت في تحالف مباشر مع السلطة كان كافيا لأداء نفس الغرض، والذي ساعدها أكثر هو كون السلطة قهرية، فالذي كانت الحجة كافية لإقناعه بالفكرة فبها ونعمت، وإلا فالمذهب مفروض على المجتمع قهرا.

هذه السيطرة الفكرية نجد شواهدها في سيطرة الفقه الحنبلي -النسخة الوهابية- على المجتمع السعودي والسيطرة على المنابر ودور النشر والأجهزة الإعلامية وحتى التشريع في الدولة، لذلك فإننا نجد المؤسسات الاجتماعية السعودية قد وقعت منذ البداية بين فكي الفكر الوهابي والسلطان السعودي الداعم له. ولكن لا نغفل حقيقة أن السلطان هو صاحب الكلمة الأخيرة في ما يتحقق من الفكر الوهابي، وحيثما اختلف العلماء مع الملوك كان للملوك الكلمة الفصل[2]. عليه، فإن المجتمع يتمدد في المساحات التي يتيحها السلطان حتى ولو خالفت الفكر الوهابي؛ فالدولة السعودية تسمح بالربا في مصارفها والغناء في نواديها مخالفة بذلك للوهابية ثم تعود لموافقتها في منع المرأة من قيادة السيارة. أرجو ألا يفهم من هذا نقيض ما ذكرناه سابقا -أن الفكر الوهابي ليس راسخا في المجتمع السعودي وأنه إنما يقوم بسلطان الدولة- فالمرء سيجد أن من يخالف المذهب الوهابي يفعل ذلك وهو يظن في نفسه المعصية ومخالفة الشرع؛ فالمذهب قد رسخ في نفوس الكثيرين، وإن لم يعملوا به فذلك من باب العجز وليس الجحد أو الإنكار. أقول

---

1 المرجع السابق، ص 102.

2 المرجع السابق، ص 187.

هذا مع الإقرار بأن حالة الاستنارة العامة في العالم العربي والتي لم تستثن السعوديين ربما تكون قد أضعفت تلك السيطرة الوهابية على الفكر السعودي ولكن هذا يطول البحث فيه وليس من مرادنا هنا.

• على صعيد المجتمع

المثال الصارخ للتنظيم الإسلامي العامل في مجال العمل الاجتماعي يتجسد في حركة فتح الله غولن التركية. هذه الحركة -والتي تعمل في مجال التعليم بكثافة- تدير شبكة مدارس "المدارس التركية" تقدر بالمئات في حوالي 140 دولة حول العالم[1]. الحركة لها أيضا وجود إعلامي كبير في شبكة تليفزيونية لها عدد من القنوات الناطقة بالتركية والإنجليزية وقنوات أطفال، وتمتلك صحيفة الزمان الأوسع انتشارا في تركيا (مليون نسخة يوميا) ومنها إصدارة بالإنجليزية، إضافة إلى عدد آخر من المطبوعات والمنشورات ودور النشر. في المجال الاقتصادي تملك الحركة بنك (أيسا) وتجمعا يضم أكثر من 150 شركة في تركيا وخارجها[2]. الحركة أيضا تدير عددا من المستشفيات الخاصة والجامعات (جامعة الفاتح ومستشفى سيما). كل هذا على سبيل المثال لا الحصر[3].

الفكرة التي تقوم عليها الحركة مستلهمة من أفكار مؤسسها فتح الله غولن والذي هو بدوره تلميذ بديع الزمان سعيد النورسي، فهي أفكار إصلاحية قائمة على تراث صوفي عريق يدعو إلى الروحانية والقيم الإنسانية دون تقييد مذهبي أو فكري واضح، على عكس الفكرة الوهابية في هذا الأمر والتي تلتزم بصرامة بأفكار معينة في الفقه والعقيدة. وإصلاح المجتمع عند الوهابيين يكمن في إصلاح الدين بعد أن ضل الناس باتباع العقائد الفاسدة وعبادة القبور وما شابه -حسب قولهم-. في المقابل فإن الفكرة الإصلاحية لحركة غولن لا تقوم على محاربة مذهب معين، ولا تدعو إلى مذهب فقهي معين، شأنها في ذلك شأن الحركات الصوفية

---

1 http://www.spiegel.de/international/germany/guelen-movement-accused-of-being-a-sect-a-848763.html

2 المرجع السابق.

3 بعض المعلومات الواردة هنا أخذتها عن الجماعة عندما استضافوني ضمن مجموعة في إستانبول عام 2011.

التي تركز على الروحانيات والقيم الإنسانية بشكل عام. فالفكرة لهذا غير مميزة، لأن موضوع القيم الإنسانية يعد القاعدة لكل الدعوات الإصلاحية حتى غير الدينية، وهذه المرونة ربما تكون في صالح الحركة لا خصما منها، وهو نهج اتبعته حركات أخرى كما سنرى لاحقا. ولكن هنالك أفكار أخرى تميز منهج فتح الله غولن لا تظهر باعتبارها أساسا فكريا للإصلاح ولكنها مميزة على الصعيد السياسي، رغم أن غولن يصر على النأي بحركته عن السياسة[1]. فغولن مثلا يقبل النظام العلماني في الحكم طالما سمح بحرية الاعتقاد؛ وهو ما يعني أنه لا يطالب بالشريعة في الحكم[2]، كما أنه لا يخفي علاقاته مع اليهود والإسرائيليين تحت شعار التسامح والعلاقة بين الأديان، وهذا ما ظهر جليا حين اعترض على محاولة سفينتي "الحرية" كسر الحصار على غزة بدون إذن إسرائيلي مسبق، هذا في وقت كانت تركيا والعالم الإسلامي تغلي غضبا بسبب المقتلة التي حصلت على تلك السفن للمتطوعين العزل[3]. هنالك أشياء أخرى تستدعي الانتباه بخصوص حركة غولن. فالحركة -و"حركة فتح الله غولن" هي تسمية الحركة لنفسها- تصر على أنها حركة وليست تنظيما، بمعنى أنها تجمع لأفراد ومؤسسات من أتباع وتلاميذ غولن ولكنهم ليسوا أعضاء في تنظيم يقوده غولن. ولكن بعض من كانوا في الحركة وخرجوا عنها ذكروا أن الحركة هي أشبه بالمجتمع السري أو الطائفة الدينية التي يتزعمها غولن أو"الأستاذ" -وهذه تسمية غولن وسط تلاميذه- والذي لم يكن يقبل الخروج عليه أو مخالفته، وقد وُصف غولن كذلك بأنه الأب الروحي للجماعة، وهو الذي يحدد اتجاهاتها، وأن المقربين منه هم الذين يديرون المؤسسات المهمة في الحركة كدور النشر، وأن الأقاليم على مستوى العالم كآسيا الوسطى أو أوروبا يديرها "أخ"، ويتدرج الهيكل الإداري لمستوى القُطر والمدينة حتى الحي[4].

---

1 لقاء لغولن مع صحيفة الوول ستريت جورنال، راجع:
http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052748704025304575284721280274694

2 لقاء لغولن مع صحيفة النيويورك تايمز، راجع:
http://www.fethullahgulen.nl/categorie/interviews/118/interview-door-brian-knowlton

3 لقاء وول ستريت جورنال، مصدر سابق.

4 مقال في صحيفة دير شبيغل الالمانية، مصدر سابق.

ولكن الواقع أن الحقيقة في هذا الأمر شديدة الخفاء، والكثيرون ممن استضافتهم حركة غولن في إستانبول للاطلاع على نشاطها -وأنا منهم- وصفوها بالغموض. يقول بروفيسور ميل بارك من جامعة تيناسي الأميركية: إن الحركة "تستعصي على التعريف... تدعو إلى الديمقراطية والشفافية، ولكنها تظل سرية خجولة الدعاية. أساسها روحاني ورغم ذلك فاحشة الثراء"[1].

إن الغموض الذي يشوب العلاقة بين المؤسسات المختلفة المنتمية لحركة غولن يجعل وصف هذه العلاقة يتأرجح بين التنظيم شديد المرونة والحركة الاجتماعية شديدة الترابط، وحيث ذهب بروف بيل بارك إلى الخيار الثاني، أراني أرجّح الخيار الأول، وشاهدي في ذلك هو أن الحركات الاجتماعية تتكون من منظومات هي في الأساس مستقلة، وذات قيادة مستقلة وتاريخ وظروف تكوين مستقلة يجمعها تنسيق وفاقي للعمل من أجل هدف مشترك. هذا الوصف لا يشبه حالة التناغم والانضباط الشديد في منظمات حركة غولن (أسميها حركة تجاوزا) والتي تبدو وكأن لها استقلالية "ممنوحة" وليست أصيلة، فأنا سمعت عن أفراد خرجوا عن الحركة، ولكن لم أسمع عن منظمة خرجت عن الحركة، كأن المنظمات "مملوكة" لها. أضف إلى ذلك غياب الأسماء اللامعة في الحركة، فحركة غولن لا يوجد فيها نجوم سوى غولن، وهذا أيضا لا يشبه حالة التنسيق بين مستقلين بقدر ما هو توزيع للمسؤوليات بين منتظمين.

مهما يكن من أمر، فحركة غولن قد نجحت على صعيد العمل الاجتماعي نجاحا باهرا قلّ نظيره في العالم الإسلامي؛ وهذا يقود إلى السؤال الذي حير المتابعين لهذه الحركة وأثار حولها الأقاويل: ما هدف حركة غولن؟ لأي غاية تستخدم هذا النفوذ الهائل في التعليم والخدمات الصحية والإعلام والاقتصاد؟ لا يبدو -ظاهريا على الأقل- أن الهدف أيديولوجي؛ فالمدارس التركية ملتزمة بالمناهج التعليمية للبلد الذي تعمل فيه، ولا يوجد فيها أي تركيز إضافي على الإسلام، بل تدرس اللغة التركية مادة اختيارية فقط. كذلك فلا يمكن اعتبار كون بنك آسيا المنسوب للحركة بنكا غير ربوي أمرا ذا أهمية بعد أن شاعت البنوك غير الربوية حتى في

---

1 بروف بيل بارك في مجلة قلوبال بولوتيشان، راجع:
http://www.globalpolitician.com/default.asp?25355-fethullah-gulen-turkey/

الدول الغربية. لا يبدو كذلك أن هدف الحركة خيري؛ فالمدارس والجامعات والمستشفيات المنسوبة للحركة تعد مؤسسات خاصة وصفوية عالية التكاليف بالمقارنة مع خدمات التعليم والصحة العمومية في تركيا أو خارجها، وبهذا فالنشاط الاجتماعي لحركة غولن لا يشبه نشاط الإخوان المسلمين في مصر الذي يهدف في الأساس إلى مساعدة المعوزين. لا ننكر هنا أن للحركة نشاطا خيريا، فهي تقدم منحا دراسية عديدة للفقراء، إضافة إلى خدمات إسكان مجاني للطلاب، كما أن لها منظمة خيرية تسمى: "هل من أحد هناك؟"، ولكن كل ذلك لا يعدو أن يكون نشاطا فرعيا بجانب نشاط المؤسسات الأخرى التابعة للحركة والتي تدار على أساس اقتصادي ربحي.

من المستبعد أن تقوم أي جماعة بنشاط اجتماعي كبير -ومتفوق في حالة حركة غولن- دون أن يكون لها هدف أيديولوجي أو خيري أو ربحي أو سياسي، وقد نفينا الطبيعة التطوعية الخيرية عن أعمال الحركة مع بيان الاستثناء، وقلنا إنه لم يظهر أي بعد أيديولوجي لأعمالها -حتى الآن- أما الهدف الربحي فلا سبيل إلى إثباته؛ فالمنظمات المجتمعية المنسوبة للحركة تقوم في نظام الدولة كمنظمات مستقلة، وبهذا فإن أغراضها الربحية ليست منكورة، ولكن هذا ليس موضع السؤال، السؤال هو عن الهدف الجمعي لهذه المنظمات، ما هدف حركة غولن ككل؟ وهنا ينقطع بنا الأثر فلا سبيل لإثبات الغرض الربحي أو نفيه ويظل احتمالا قائما. يبقى الهدف المحتمل الآخر، وهو الذي ينفيه غولن عن نفسه وحركته بإصرار: السلطة، وهذا يعيدنا أخيرا إلى محور نقاشنا حول النماذج الواقعية لمسار السيطرة التنظيمية على المجتمع.

الإعلان المستمر لغولن عن امتناع حركته عن العمل السياسي وانتقاده للإسلام السياسي بوضوح سيجعل أهداف الحركة السياسية -إن صح وجودها- بطبيعة الحال أهدافا مستترة وأعمالها في السياسة غير مباشرة. وهذا يمكن أن يأتي في شكل تحالف غير معلن بين الحركة وحزب سياسي كما كان الحال مع حزب العدالة والتنمية. ورغم أن عدد الموالين للحركة في تركيا فيه جدل كثير (ملايين بحسب البعض)[1]؛ فإن

---

1 حسب موقع بي بي سي، راجع:
http://www.bbc.co.uk/news/world-13503361

الثابت أن الحركة لها ميزة عددية يمكن أن تؤثر في مسار أي عملية انتخابية، وهي الميزة التي يرى البعض أنها وراء النجاح المتكرر لحزب أردوغان.

الطموح السياسي المستتر لحركة غولن له بعض الشواهد؛ ففي العام 1999م تسرب تسجيل لفتح الله غولن وهو يوصي تلاميذه أن يتحركوا "من خلال شرايين النظام دون أن ينتبه لوجودكم أحد حتى تصلوا إلى جميع مراكز القوة. يجب أن تنتظروا حتى ذلك الوقت الذي تملكون كل قوة الدولة"[1]. هذا التسجيل تسبب في رفع دعوى على غولن الذي كان خارج البلاد (في أميركا) ولم يعد بعدها إلى تركيا حتى بعد أن بُرّئ من التهم الموجهة إليه. غولن قال في رده على التسجيل إن كلامه تعرض للتزوير (لا أدري هل قصد تزويراً في التسجيل أم في السياق) وتبرئته من قبل المحكمة ربما يكون فيها ما يؤيد دفاعه.

ما يهمنا في أمر هذا التسجيل هو أن النقطة الفارقة في المسار التنظيمي لحركة غولن ليست في مبدأ المشاركة في العمل السياسي وإنما في كيفيتها؛ فحركة غولن لو اكتفت في المشاركة السياسية بدعم الحزب الذي يشاركها فكرها وهي فكرة إصلاحية عامة يمكن لأي حزب أن يؤيدها (العدالة والحرية وحوار الأديان والثقافات) تكون قد نأت بنفسها عن مسار السيطرة الكاملة واكتفت بالعمل الاجتماعي (والذي إذا لم يكن فاعلا في تحقيق هذه الأهداف بشكل ما، يفقد كل غاية له إلا الربح). أما إذا كان للحركة أجندة سياسية تريد تحقيقها بالعمل السياسي المباشر أو باستخدام نفوذها الاجتماعي في الضغط على الحزب الحاكم[2] فهذا سيعيدها إلى مسار السيطرة وينتهي بها إلى ديكتاتورية التنظيم. حتى لو كانت هذه الأجندة إصلاحية ونبيلة، فإن محاولة تحقيقها عبر ديكتاتورية التنظيم سينتهي بها إلى الجمود وفقدان الحيوية ثم الانهيار كما سبق بيانه.

الحركة الإسلامية في تركيا ستكون في عافية من أمراض السيطرة إذا ظل التنظيم السياسي –حزب العدالة والتنمية– مستقلا تماما عن التنظيم الاجتماعي –حركة غولن– يجمعهما فقط الهدف المشترك وهو غير معلن ولكني سأفترض أنه

---

1 السابق، راجع أيضا مقال دير شبيغل، مصدر سابق.

2 وهو ما قد حدث بالفعل في آخر العام 2013.

رفعة الدولة التركية على أساس إسلامي واسع، وستظل تركيا بخير ما دام هذا الفصل قائما ولم تظهر لأطرافه مع الزمن أي أهداف مستترة للسيطرة الكاملة.

● **على صعيد السلطة:**

منذ وصول الإسلاميين الشيعة إلى الحكم في إيران منذ أكثر من ثلاثة عقود، تسارعت وتيرة وصول الإسلاميين إلى الحكم بأشكال وبدرجات من السلطة متفاوتة، فنجدهم الآن يحكمون في السودان وتركيا وغزة وتونس والمغرب وحكموا فترة في مصر. ولكن هنا -وتجنبا للإطالة- سأتناول ثلاثة نماذج رئيسية لأنها تمثل نماذج مختلفة وتجارب جديرة بالتأمل خصوصا من خلال النموذج النظري الذي وضعناه سابقا. هذه النماذج هي نموذج الإسلاميين في إيران، وجماعة الإخوان المسلمين في مصر والحركة الإسلامية في السودان.

1- الثورة الإسلامية في إيران

الفكرة الإصلاحية التي قامت عليها الثورة الإسلامية في إيران تعد متفردة عن غيرها من الأفكار الإصلاحية -الأيديولوجيات- لدى معظم الجماعات والحركات الإسلامية أو الأيديولوجية الإصلاحية بشكل عام، فالجماعات الإسلامية يكون هدفها الأساس هو إصلاح المجتمع على أساس فكرتها التي تدعو إليها، ويكون العمل في المجتمع والوصول إلى السلطة هي أدوات لتحقيق هذا التغيير في المجتمع. ولكن في المقابل نجد الفكرة الشيعية تقوم على أساس إعادة الحكم إلى آل بيت النبي صلي الله عليه وسلم، وأن الإمام الثاني عشر الغائب -ونحن نتكلم هنا عن الشيعة الاثني عشرية التي تحكم إيران- سيعود ليحكم الأمة المسلمة ويعيدها إلى سبيل الله بعد أن حادت عنه زمنا طويلا، لهذا فإن إصلاح المجتمع يكون ضمنيا في إطار حالة مجيء الحق وزهوق الباطل التي ستحدث بعد ظهور الإمام الغائب.

معلوم أن الإمام الخميني لم يدّع أنه الإمام الغائب، ولكنه استطاع التشريع لصعوده إلى الحكم عبر فكرة "ولاية الفقيه" والتي طوّرها من أفكار الإمام الجزيني الذي كتب عن الإنابة عن الإمام في عام (1471/1472ه) في كتابه (اللمعة الدمشقية). ثم تلاه الشيخ نراقي (ت 1867) والذي استخدم لفظ "ولاية الفقيه"

لأول مرة في كتابه (عوائد الأيام)[1]. هذه الفكرة تلغي حالة الانتظار السرمدي للإمام الغائب، وتمنح "الفقيه" حق الحكم إنابة عنه متمتعا بكل صلاحياته في الحكم على أساس عقدي متين. هذا يعد اختلافا نوعيا بعيد الأثر عن الحالة السعودية؛ حيث احتاج الوهابيون أن يحتذروا للحكم السعودي وملكه العضوض بالإفتاء بعدم جواز الخروج على السلطان ما لم يأت بكفر بواح؛ مما أعطى آل سعود فسحة واسعة لبسط نفوذهم لا يحدّهم إلا الكفر البواح.

أما بالنسبة للإيرانيين، فسلطان الفقيه عليهم لم يكن من باب الرضا بالأمر الواقع كما في الحالة السعودية، وإنما من صميم الواجبات الدينية التي عليهم جميعا العمل لتحقيقها. هذه هي الفكرة التي دعا إليها الإمام الخميني وجماعته قبل قيام الثورة، وقد شكّلت التمهيد الأنسب لتجمع الحوزات العلمية في إيران بين الفكرة والسلطة لأول مرة في التاريخ السياسي للشيعة برباط غرست جذوره داخل العقيدة الشيعية نفسها.

في هذا الإطار يمكننا أن نفهم تجاوز الشيعة للعمل الاجتماعي على نهج جماعة غولن في تركيا. فمن ناحية، فإن الوصول إلى الحكم كان هو نفسه الفكرة الإصلاحية، بل هو واجب ديني كما ذكرنا، وهو ما يجعل من عمل الجماعة لنشر دعوتها في المجتمع عملا سياسيا في ذاته يهدف إلى تغيير نظام الحكم، حارقة بذلك مرحلة العمل المجتمعي الوسيطة بين الدعوة إلى الفكرة وطلب الحكم، ومن ناحية أخرى فإن نظام الشاه الذي كان فاحشا في استبداده لم تكن فيه تلك الفسحة لأي تنظيم أيديولوجي للعمل لا في السياسة ولا حتى في المجتمع.

إن المفارقة الكبرى بين كثير من الجماعات الإسلامية غير الشيعية وتلك الشيعية هي أن الأولى -وفي إطار مشروع إصلاحي متكامل- تطلب الحكم لكي تطبّق من خلاله الشريعة الإسلامية والتي لا يمكنها تطبيقها إلا عبر الحكم، فإذا فرضنا أن الحاكم قد طبق الشريعة بمعناها الواسع فإن الجماعة الإسلامية تفقد المبرر في طلب الحكم ويبقى مبرر وجودها -بالكاد- في استنهاض هم المجتمع المسلم للعمل وفق الشريعة والالتزام بالمنهج الرباني في الحياة. أما بالنسبة للشيعة، فلو أن أعدل الناس حكم المسلمين وطبق الشريعة (لن ينفع أن نضرب المثل بعمر بن

---

1 مصطفى اللباد، حدائق الأحزان، دار الشروق 2007، ص 91-93.

الخطاب هنا لأسباب معلومة!) فإن دعوة الجماعة الشيعية تظل قائمة. الحكم هو فقط من حق الإمام الثاني عشر الغائب، وحتى ظهوره فهو من حق نائبه الفقيه، فالأمر هنا ليس قصرا على تحقيق قيم الإسلام ولا تطبيق الشريعة في المجتمع بل في وجود السلالة الشريفة على العرش والذي سيتبعه بالضرورة تحقيق المنهج الرباني في الحياة، حسب المعتقد الشيعي.

قد يعسر في الحالة الإيرانية تحديد ملامح الجماعة الحاكمة على مواصفات "التنظيم" بما يماثل حالة التنظيمات اليسارية أو الحركات الإصلاحية في العالم العربي كحركة الإخوان المسلمين، وهذا يمكن أن نعزوه إلى كون الجماعة الحاكمة في إيران مُخرَجا لمؤسسة مجتمعية نخبوية راسخة القدم في إيران، مؤسسة العلماء، وهي نفسها المؤسسة التي شكلت المنبت الأول لفكرة ولاية الفقيه عندما كتب الشيخ الجزيني عن نيابة الفقهاء العامة، وشكلت الحاضنة للفكرة أثناء تطورها عبر إضافات الشيخ نراقي وابتكاره لمصطلح "ولاية الفقيه"، وأخيرا في كتابات الإمام الخميني.

ولكن -وعوْدا إلى موضوعنا الأساسي- ما يهمنا هنا هو مسار العمل التنظيمي للجماعة الإسلامية في إيران والانتقال بالفكرة من حيز النظرية إلى التطبيق، وكيف قاد هذا الانتقال إلى وصول الخميني وتلاميذه إلى السلطة وتأسيس جمهورية إيران الإسلامية.

ظلت حالة الإسلاميين في إيران من قبل قيام الثورة وحتى وقت قريب حالة متذبذبة بين الحركة الإصلاحية الجامعة لمجموعة تنظيمات إصلاحية مستقلة والتي تجمعها مرجعية روحية فكرية مشتركة في شخص الخميني، وبين التنظيم الإسلامي الكبير الذي يستوعب تيارات داخلية شبه مستقلة ولكنها تخضع لقيادة واحدة متمثلة -مرة أخرى- في شخص الإمام الخميني. ولئن كان الترجيح بين الوصفين أعلاه عسيرا لوصف حال الإسلاميين في إيران قبل الثورة، فإن قيام الجمهورية الإسلامية تحت القيادة المطلقة للإمام الخميني قد رجح الوصف الثاني؛ حيث أضحت الدولة الإيرانية عبارة عن تنظيم عملاق، وتلاشت الخطوط المميزة بين الاثنين إلى حد كبير.

على سبيل المثال، عمل تحت إمرة الخميني قبل الثورة عدد من التنظيمات الإسلامية، منها "مجتمع رجال الدين المقاتلين" الذي أُنشئ بتوجيهات من الإمام

الخميني، وكان من مسؤوليته التخطيط للمسيرات والمظاهرات والخطب في المساجد وإعداد الشعارات وتنسيق وتنظيم النضال ضد الشاه، وضم في صفوفه شخصيات مثل هاشمي رفسنجاني ومهدي كروبي وعلي مطهري[1]. كذلك الحال لتنظيم "المؤتلفة الإسلامي" الذي أسس الخميني لجنته المركزية في بيته عام 1963 وكان يعمل تحت إمرته، ومن رجاله محمد علي رجائي ومحمد بهشتي وآية الله مرتضى مطهري[2].

هذا مثال لبعض التنظيمات التي أسسها الخميني قبل الثورة من ضمن أخرى يضيق المجال عن حصرها، والتي ازدادت بعد قيام الجمهورية الإسلامية بشكل كبير. هذه التنظيمات تشبه في مجموعها حركة إسلامية إيرانية باعتبار استقلالها بعضها عن بعض والذي يصل حد الصراع والمنافسة أحيانا بينما تجمعها فكرة واحدة. ولكنها كذلك تشبه أن تكون تنظيما موجها باعتبار أن الولي الفقيه هو صاحب الأمر النهائي المطلق فيها، وهو ما جعله الخميني أساسا في دستور الجمهورية الإيرانية مازجا بذلك بين الجماعة أو الجماعات الإسلامية العاملة تحت إمرته والدولة الإيرانية بمؤسساتها المختلفة.

السيطرة التنظيمية للإمام الخميني وجماعاته على السلطة في إيران بدأت بنشر فكرة ولاية الفقيه في المجتمع الإيراني الشيعي ممزوجة بشيطنة نظام الشاه -الذي كان شيطانيا فعلا!- والمناداة بإسقاطه وتعبئة الإيرانيين ضد ظلمه وجبروته. ثم، وبعد وصول الخميني إلى الحكم، لم يلجأ في أمر السيطرة على المجتمع وتغييره إلى السيطرة على مفاصل التغيير -الأفكار والعمل الاجتماعي والحكم- عبر ديكتاتورية تنظيمية ناتجة عن تفوق التنظيم على غيره في هذه المجالات، بل ثبت تلك السيطرة المطلقة في العقيدة الشيعية (الفكرة)، ونسخها في دستور الجمهورية الإيرانية، سامحا للمجتمع الإيراني بالنشاط والتنافس في الفكر والاجتماع والسياسة فيما دون ولاية الفقيه وتحت مظلتها وفي حدود الدولة الإسلامية التي يرسمها؛ ما يجعله بالأحرى ساجنا للمجتمع الإيراني الذي حمله إلى حكم إيران على الأعناق.

---

1 فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 90.

2 السابق، ص 105.

هنالك وجهان تتحقق بهما السيطرة للإسلاميين على الحكم في إيران، وجه تشريعي وآخر عملي. الوجه التشريعي يتمثل في الصلاحيات المطلقة التي يتمتع بها القائد (الولي الفقيه) -بعد أن غُرست فكرة ولاية الفقيه في العقيدة الشيعية كما ذكرنا- والتي تشمل: تعيين فقهاء مجلس صيانة الدستور، تعيين أعلى مسؤول قضائي في البلاد، تولي القيادة العامة للقوات المسلحة (الجيش وحرس الثورة)، إعلان الحرب والصلح والتعبئة العامة، إقرار رئيس الجمهورية بعد انتخابه، وعزل رئيس الجمهورية (المنتخب)[1]. وإذا بدا أن القائد منتخب شعبيا باعتبار أنه مختار من مجلس الخبراء وهو مجلس منتخب من الشعب، فإن هناك ديكتاتورية خافية في طيات النظام السياسي المعقد في إيران. صحيح أن مجلس الخبراء ينتخب من قبل الشعب، ولكن لا يمكن أن يترشح لهذا المجلس إلا الفقهاء (الخبراء) وقد يكون تحديد من هو الخبير مثارا للجدل والاختلاف، لذلك فإن مجلس صيانة الدستور يقوم بالتصديق على المرشحين لمجلس الخبراء، وهنا يأتي التعقيد؛ فمجلس صيانة الدستور يتكون من اثني عشر شخصا: ستة فقهاء وستة متخصصين قانونيين. الفقهاء الستة الذين يشكّلون نصف المجلس (والذي يجيز قراراته بالأكثرية) يعينهم القائد، والستة القانونيون يعينهم رئيس القضاء والذي هو نفسه يعينه القائد! إذا فمجلس صيانة الدستور يتبع للقائد والقائد يُنتخب من مجلس الحكماء، ولكن مجلس الحكماء لابد لمن يريد الدخول إليه أن ينال موافقة مجلس صيانة الدستور على ترشيحه ما يعيدنا إلى القائد مرة أخرى! أما الشعب الذي يظن أنه صاحب الكلمة فدوره -بعد غربلة التعقيدات التشريعية- يصبح رمزيا.

أما الوجه العملي لسيطرة الإسلاميين في إيران فيأخذ شكلا مألوفا وأقل تعقيدا من الوجه التشريعي. ولبيان ذلك دعونا ننظر في نفوذ الحرس الثوري في الدولة الإيرانية. والذي كما أسلفنا يتبع مباشرة إلى قائد الثورة.

تقول المصادر[2] إن الحرس الثوري يتكون من 130 ألف عضو، وله وحدات أرضية وبحرية وجوية إضافة إلى وحدة استخبارات، وهو المسؤول عن البرنامج النووي لإيران. هذه المؤسسة توغلت بالتدريج -وحسب الإيرانيين، بسبب

1 للمعلومات الواردة في هذه الفقرة، راجع دستور جمهورية إيران الإسلامية.
2 RAND Institute, The Rise Of The Pasdaran, 2009, p.55

المقاطعة الغربية والتحرر من الشركات الأجنبية- في الاقتصاد الإيراني وتحولت إلى إمبراطورية اقتصادية ضخمة تملك ما يقال إنه ثلث الاقتصاد الإيراني، وفيما يلي أمثلة للنشاط الاقتصادي للحرس الثوري الإيراني:

- مؤسسة خاتم الأنبياء، من أذرع الحرس الثوري، تدير حوالي 750 شركة مسجلة، وقد تلقت حوالي 1700 عقد حكومي[1]، منها مشاريع في النفط والغاز تقدر قيمتها بـ (10) مليارات دولار[2]، وكثير من هذه العقود منحت دون مناقصة.
- يملك الحرس الثوري 50% من شركة الاتصالات الإيرانية التي اشتراها عندما تحولت إلى القطاع الخاص في صفقة قدرت بخمسة مليارات دولار[3].
- شركة أنجوران: أكبر شركة تنقيب عن الزنك والرصاص في الشرق الأوسط.
- 45% من شركة باهمان لصناعة السيارات (تصنع ماركة مازدا).
- بنك (ميللي) أحد أكبر البنوك في إيران.
- أعمال أخرى في قطاعات الصحة والإنشاءات، بالإضافة إلى موانئ وأرصفة بحرية جعلت الحرس يتحكم حتى في التهريب والسوق السوداء.

غير أن نفوذ الحرس الثوري لا يقتصر على الاقتصاد، فأفراده الحاليون أو السابقون يشغلون مناصب كبيرة في السياسة الإيرانية (الرئيس أحمدي نجاد كان من الحرس الثوري)، وعدد من أعضاء الحكومة والبرلمان والسفراء والإعلاميين والأكاديميين وغيرهم من قادة المجتمع[4] والذين يشكّلون مجتمعين شبكة النفوذ الكبرى في مفاصل الدولة الإيرانية.

---

1 The Guardian, The financial power of the Revolutionary Guards, 15/2/2010

2 فاطمة الصمادي، ص 282.

3 لهذه المعلومات راجع:

http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-10743580

4 RAND, p. 77

الصورة باتت مألوفة الآن، سيطرة مبنية على أساس فكري وجد في ظـروف معينة قبولا واسعا (لدرجة أن أشعل ثورة شعبية)، ومبنية كذلك على انتشار واسع في مؤسسات المجتمع الثقافية والإعلامية والأكاديمية والخيرية مـع تركيـز علـى الاقتصاد، وأخيرا على سلطة وضعت ضمانات بقائها في دستور البلاد. ديكتاتورية تنظيمية وقاهرة لا يحجبها التعقيد الشكلي في النظام السياسي ولا المرونة التنظيمية التي صُممت بحيث تكون ماعونا واسعا يستوعب تنافس التيارات الداخلية في إطار رضى الولي الفقيه، ولا أجد أدلّ على ذلك من قصة الرجل الذي احتجّ على الإمام الخميني بسبب دعمه المتواصل للحرس الثوري، وعندما سأله الخميني: "ما المشكلة في ذلك؟" قال إن الحرس يمكن أن يقود انقلابا عسكريا، فرد الخميني بأن ذلك لن يكون مشكلة أيضا لأن "الأمر يبقى داخل البيت فهم؛ أولادنا"[1].

من المتوقع الآن وبعد أن أحكم النظام في إيران سيطرته لسنوات طويلـة أن يكون قد بدأ مسار الانحدار منذ زمن، ولكن يعسر علينا تحديد المرحلة من الانحدار التي قد بلغها ببساطة، لأن النظام قد حوّل الحكم دسـتوريا إلى حكـم قهـري. صحيح أن المقدرة الاقتصادية الهائلة التي يتمتع بها النظام -وتحديدا الحرس الثوري- ساعدته على القيام بأعمال تنموية وخيرية عادت بالنفع على الكثير من الإيرانيين، خصوصا ساكني الأرياف من بسطاء الناس، مما قد يعني وجود شـعبية للنظـام - وتحديدا الحرس الثوري- في بعض هذه القطاعات حتى الآن، ولكن رغم ذلـك، يبدو أن مقبولية فكرة ولاية الفقيه وسط القطاعات المتعلمة والطبقة الوسطى قـد تقلصت شيئا ما، بدليل أن السخط عليها قد تعدى عامة الشعب الإيراني ليصل إلى صميم النظام؛ فالحركة الخضراء والتي قامت بعد انتخابات 2009 وخـرج فيهـا الآلاف من الإيرانيين كان على قيادتها اثنان من أكبر رجال النظام، وهمـا: مـير حسين موسوي ومهدي كروبـي. وقد بلغ بهذا الأخير الأمر أن انتقد تفرد قيادة الثورة بالقرار، والذي قاد -بحسبه- إلى الاستبداد[2].

هناك عاملان قد يطيلان عمر النظام الإيراني لسنوات قادمة، العامل الأهم هو أن الشعب الإيراني الشيعي شعب متدين وذو نـزعة قومية فخورة، وقد ظل يرى

1 Ibid, p. 80

2 فاطمة الصمادي، ص 218.

تنافسا حضاريا مع جيرانه الأتراك والعرب والذين هم شعوب سنّية، مما قد يعزز من تمسك الإيرانين بتشيعهم، هذا بدوره قد يقود إلى تمسك بفكرة ولاية الفقيه باعتبارها جزءا من المعتقد الشيعي الذي نشأ عليه أكثر من نصف الشعب الإيراني والذي ولد في فترة حكم النظام الحالي.

العامل الثاني هو أن المرونة النسبية في الحراك السياسي تحت مظلة الولي الفقيه التي تعطي الإيرانيين متنفسا سياسيا -على ضآلته- تجعل من التنافس والتغييرات التي تحصل في المستوى التنفيذي والنيابي جهازا لامتصاص الصدمات بعيدا عن الولي الفقيه. وبينما تلقى الحكومة المغلوبة على أمرها كل السخط الشعبي، يبقى هو في حرز منه رغم أنه صاحب الكلمة الأخيرة.

خلاصة الأمر في حكم الإسلاميين في إيران هي أن الشعب الإيراني بكل ما لديه من تاريخ حضاري عريق، أصبح حبيسا لفكرة لم يُسمح له بمراجعتها بعد أن قبلها أول مرة، ولم يسمح له بمحاسبة القائمين عليه وعليها إلا في إطار رمزي، ولم يسمح له باستعراض أفكار أخرى قد يكون فيها حل لمشكلاته، وأصابه فوق ذلك -وجرّاء استمساك النظام بمفاصل التغيير في المجتمع- الضنك في معاشه رغم الثروة الهائلة التي يملكها، والإسلاميون في ذلك -كما هم في أخرى- يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

2- جماعة الإخوان المسلمين في مصر

الفكرة التي قامت عليها جماعة الإخوان المسلمين، وهي أول جماعة من جماعات ما اصطلح على تسميته بالإسلام السياسي، هي فكرة شاملة إلى درجة صعوبة التحديد. تقول اللائحة العامة للإخوان المسلمين (1948): إن الإخوان المسلمين هم "هيئة إسلامية جامعة تعمل لتحقيق الأغراض التي جاء من أجلها الإسلام الحنيف"[1]. ثم تذكر أمثلة لهذه الأغراض، ومنها: شرح دعوة القرآن الكريم وجمع القلوب عليها، والتقريب بين الفرق المختلفة، وتنمية الثروة القومية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وقيام الدولة الصالحة على أحكام الإسلام.

---

1 إخوان ويكي، الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين، راجع:
http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title

هذا التعميم والشمول في أهداف الجماعة سلاح ذو حدين، فمن ناحية يضع الجماعة في موضع وسط -وهي تفاخر بدعوتها للإسلام الوسطي- مما يجعلها باستمرار أقرب إلى السواد الأعظم من المسلمين، وقد أكدت الجماعة على ذلك حيث نفت عن نفسها المذهبية عدا كونها سنّية. كذلك فإن عمومية الأهداف تجعل الحركة ذات مقبولية لدى عامة المسلمين وغالبهم ويعطيها ميزة تفضيلية على الجماعات الأدق تعريفا والتي تعمل لتحقيق أهداف أكثر تحديدا. من ناحية أخرى فإن هذا التعميم الشديد قد يطمس هوية الجماعة وخصائصها المميزة لها عن غيرها من الجماعات، وهو ما قد يزيد الحاجة إلى تبرير الانضمام إليها دون غيرها أو حتى تأييدها دون غيرها.

ولكن، ولئن تعذرت رؤية الخصائص المميزة لجماعة الإخوان من خلال نصوص أهدافهم، فإنها تكون أيسر بالنظر في السياق التاريخي الذي نشأت فيه الجماعة؛ فالجماعة قد نشأت عام 1928 بعد أربع سنوات من النهاية الرسمية "للخلافة الإسلامية" المتمثلة في إمبراطورية العثمانيين في تركيا، وهو ما كان له بالغ الأثر في نفوس المسلمين وتاريخهم. كما أنها الفترة التي مثلت أوج الاستعمار الأوروبي للدول الإسلامية، وهو المنحدر الذي لم يصل المسلمون إلى مثله منذ الرسالة الأولى. ولئن كانت الدعوة الإسلامية التي اشتهر بها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا -أستاذ حسن البنا- سابقة لنشأة الجماعة، فإن جماعة الإخوان تميزت بأنها تجاوزت مرحلة الدعوة إلى مرحلة العمل الجماعي المنظم لتحقيق تلك الأهداف الإسلامية المتفق عليها.

هذا المزج بين الفكرة الإسلامية الشاملة الفضفاضة والعمل الجماعي الفعال الواضح الأثر في المجتمع كان أبرز سمات جماعة الإخوان، وقد وافق الوقت الذي كان المسلمون فيه أحوج ما يكونون إليه. ويمكن ملاحظة الإشارة إلى هذا المزج في الوسائل التي ذكرها لائحة الجماعة[1] لتحقيق الأغراض المذكورة آنفا، وتشمل:

- الدعوة بطرق النشر والإذاعة المختلفة من الرسائل والنشرات والصحف والمجلات والكتب والمطبوعات.

1 المرجع السابق.

- التربية بطبع أعضاء الهيئة على هذه المبادئ وتمكين معنى التدين العملي في أنفسهم.
- التوجيه بوضع المناهج الصالحة في كل شؤون المجتمع، التربية والتعليم والتشريع والإدارة والاقتصاد والحكم.
- العمل بإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية ودينية وعلمية وبتأسيس المساجد والمدارس والمستوصفات والملاجئ ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة.

هذا ينقلنا من فكر الإخوان إلى عملهم المجتمعي. والواقع أنه لا توجد إحصاءات رسمية لأعمال الإخوان، بسبب أنها ظلت جماعة محظورة منذ خمسينات القرن الماضي، ولكن من الواضح أنهم لم يتمكنوا من إنشاء مؤسسات إعلامية فاعلة (وهي لم تذكر في وسائلهم المذكورة قبلا)، لأن الحملة الإعلامية التي تعرضوا لها إبان فترة حكمهم كانت كالبركان الهائج. كذلك فإن نفوذهم الاقتصادي لا يبدو ضخما. بشكل عام فإن النفوذ في المؤسسات المجتمعية المدنية ليس كبيرا، والسبب في ذلك واضح، فمنذ عهد السادات في سبعينات القرن الماضي وطيلة فترة حكم مبارك كان النظام الحاكم يرسخ وبكل الوسائل لديكتاتورية عميقة تجاوزت الاعتماد على القوة العسكرية الخشنة وبرعت في التحكم في القوة الناعمة، الاقتصاد والثقافة والإعلام وغير ذلك. تحت هذه الظروف لا يمكن لتنظيم مطارد ومحظور أن يشكّل وجودا حقيقيا في ذات الميادين التي يسعى صاحب السلطان - خصوصا القاهر- أن يسيطر عليها.

في المقابل، فإن انشغال نظام مبارك بالسيطرة على الاقتصاد فتح نافذة لجماعة الإخوان للعمل الطوعي في التعليم والصحة، فالجماعة تدير 22 مستشفى في مصر، ولديها مدرسة في كل محافظة في البلد، وهم حسب عبد المنعم أبو الفتوح يديرون خُمس المنظمات الطوعية المسجلة في كل مصر[1]. هذا النشاط أكسبهم محبة كثير من المصريين، وهو ما ساعد على صعود جماعة الإخوان إلى السلطة، رغم قصور

1 راجع تقرير (IRIN) مؤسسة إعلامية تابعة للأمم المتحدة، 2006:
http://www.irinnews.org/report/26150/egypt-social-programmes-bolster-appeal-of-muslim-brotherhood

سيطرتهم في العمل المجتمعي على قطاع واحد، ولكنه القطاع الذي أثبت أهمية كبيرة في حال قيام انتخابات حرة.

هذا إذن هو مسار السيطرة التنظيمية لجماعة الإخوان: فكرة إصلاحية صيغت بحيث تجد القبول لدى معظم المسلمين، عمل مجتمعي فعّال أكسب الحركة شعبية كبيرة، وأخيرا، نشاط سياسي كبير جعلهم أبرز الضحايا السياسيين لنظام قهري مكروه. هذه هي أبرز المعطيات التي صعدت بالإخوان إلى السلطة فور انهيار نظام مبارك. والسيطرة الإخوانية ظلت دائما غلبة نسبية لا تصل درجة السيطرة الكاملة؛ فالصعيد الفكري في مصر ظل متقدا بتيارات فكرية مختلفة ملأت الفضاء المصري من اليمين إلى اليسار، وقد كان من أمر العمل المجتمعي ما ذكرنا. كذلك فإن الثورة المصرية والتداعيات السياسية من بعدها -وكما الحال في الصعيد الفكري- كانت حافلة بتيارات سياسية مختلفة ونابعة من تلك الحيوية الفكرية التي ذكرنا. وقد استطاع الإخوان أن تكون لهم الغلبة على خصومهم على صعيد العمل المجتمعي الطوعي، ومن ثم العمل السياسي في مناخ تنافسي حر، ولكن لم تكن لهم سيطرة كاملة على أي من هذه الصُعُد، صحيح أن الطبيعة الشمولية لعمل الإخوان قد ساعدتهم في تحقيق تلك الغلبة ولكنها لم توصلهم إلى درجة السيطرة الكاملة.

كان وضع الإخوان وحتى الأشهر الأولى من حكمهم يشبه أن يكون الوضع المثالي لأي جماعة إصلاحية في المجتمع، نجاح كبير دون احتكار، ولكنه كان وضعا غير مقصود، بمعنى أنه وضع فرضه المجتمع وظروفه على الإخوان، ولا أظن أن الإخوان أتيحت لهم الفرصة لسيطرة أكبر ورفضوها، بل إن انقلاب الجيش على حكمهم عزز عند الكثيرين فكرة ضرورة التمكين في مفاصل الدولة كالإعلام والقضاء والمؤسسات العسكرية والأمنية حماية لمكتسبات الجماعة المستحقة. ولكن المشكلة هي أن ذلك كان سيحول الدولة إلى دولة إخوانية، وهو أمر غير محمود، تماما كما أن الدولة العلمانية التي انقلبت عليهم بسيطرتها القهرية على مفاصل التغيير في المجتمع هي حالة غير محمودة لتشويهها لحيوية المجتمع المصري ومنعها إياه من التغيير بناء على التدافع الطبيعي لمكوناته المختلفة ومحاولة فرض توجه معين عليه. لذلك فإن (احتكار) التغيير في المجتمع أو ديكتاتورية التنظيم أمر مذموم بغض النظر عن فاعله.

والذي يظن أن الإخوان ما كان لهم أن يحتكروا مفاصل التغيير في المجتمع لاستمرار حكمهم باعتبار أنهم سيحكمون في إطار ديمقراطي لا يكون بالضرورة محقا، لأن هذا الاحتكار ممكن حتى في الإطار الديمقراطي؛ فظاهرة حكم الحزب الواحد في إطار ديمقراطي لعقود طويلة موجودة وتُعرف في الفكر السياسي بنظام الحزب المهيمن[1]؛ حيث يعاد انتخاب حزب واحد عشرات المرات في مناخ انتخابي حر، وهذا يمكن أن يُعزى لعدة أسباب، منها التاريخ النضالي للحزب في التخلص من الاستعمار، كما الحال لحزب المؤتمر القومي الهندي الذي أسسه غاندي أو حزب المؤتمر الوطني الإفريقي الذي أسسه نيلسون مانديلا.

من الطبيعي أن تسعى الأحزاب السياسية إلى الفوز المستمر (الهيمنة)، كما ذكر لورنس شليمر نقلا عن آخر أن الأحزاب "عليها أن تسعى إلى الهيمنة، لأنها إن لم تفعل لا تكون قد أدت دورها التنافسي في الديمقراطية"[2]؛ وهذا مفهوم، لكن الإشكال يأتي إذا جاءت هذه الهيمنة خصما من قيم الحرية والديمقراطية في المجتمع، بل قد تأتي أحيانا خصما من العملية الديمقراطية نفسها، وهو ما خشينا أن يفعله الإخوان ففُعل بهم. والغالب أن هذا الخط الفاصل بين الهيمنة المقبولة وغير المقبولة يسهل تجاوزه في الديمقراطيات الحديثة أو الهشة، نظرا لضعف تلك القيم في ثقافة بعض الشعوب التي عانت من حكومات قهرية لأزمان طويلة. والفرق بين تحرير "النظام" السياسي وتحرير "الثقافة" السياسية، يظهر في هشاشة الأول بغياب الثاني، والعكس غير صحيح. وإذا كان حزب سياسي يقدر أن يبسط هيمنة على الحكم كما في الهند، فإن تنظيما شموليا يكون لا شك أقدر، وما ديكتاتورية التنظيم إلا حالة متطرفة من الهيمنة المتجاوزة.

الفرق بين هيمنة الحزب الواحد وسيطرة التنظيم الواحد هو أن الأولى حالة قاصرة على الحكم فقط، بينما الثانية حالة تشمل كل المجتمع. الحالة الأولى هي نجاح متصل على المستوى السياسي فقط ويظل فيها المجتمع حرا وذا حيوية فاعلة

---

1 Challenges to Democracy By One Party Dominance: A Comparative Assessment, KAS,2006

2 Lawrance Schlemmer, Deformations of political culture by one-party dominance, in: Challenges to Democracy By One Party Dominance: A Comparative Assessment, KAS,2006 , p.117-122

تشكل طاقة بناء ونهضة، وقبل ذلك رقابة على النظام السياسي. الحالة الثانية هي نجاح ظرفي شمل مفاصل التغيير الأساسية في المجتمع، وتم استغلال هذا النجاح الظرفي للسيطرة على هذه المفاصل فأعقبه حالة جمود وموات في الطاقة التي تنتج النهضة والبناء مسبوقة بضعف أو إضعاف الرقابة على النظام السياسي.

إذا عادت الديمقراطية إلى مصر وعاد الإخوان المسلمون إلى العمل السياسي بعد أن أُخرجوا منه ظلما، فعليهم أن يفصلوا بين الحزب والجماعة فصلا حقيقيا وتاما من الناحية التنظيمية، وأن يقتصر الجامع بينهما على الفكرة الإصلاحية والتنسيق غير الملزم لتحقيق هذه الفكرة. بمعنى آخر، أن تتحول الجماعة من تنظيم إسلامي إلى حركة إسلامية وتنفصل الدعوة عن التطبيق في شأن الفكرة الإصلاحية. هذه الفواصل ستكون بمثابة المسامات التي يتسرب منها الأكسجين ليُبقي شعلة المجتمع متقدة، ويبقي من ثم على طاقته وحراكه الحر.

2- الحركة الإسلامية في السودان

عندما نتحدث عن الحركة الإسلامية في السودان فإننا نعني تلك التي بدأت في أربعينات القرن الماضي بحركة التحرير الإسلامي على يد بابكر كرار ومحمد يوسف محمد، ثم جماعة "الإخوان المسلمين" (1954) وتحالفاتها الجبهوية في جبهة الدستور الإسلامي (1955)، وجبهة الميثاق الإسلامي (1964)[1]، ثم الجبهة الإسلامية القومية (1985)، وأخيراً المؤتمر الوطني (1994). وهنالك أسماء أخرى تسمت بها التنظيمات الطلابية، كالاتجاه الإسلامي، ولكن ظل اسم الحركة الإسلامية اسما مستخدما بالترادف مع معظم هذه التسميات، حتى أصبح الاسم الرسمي للجماعة بعد المفاصلة (1999) وبعد تسمية الكيان الخاص المؤقتة، وذلك في مؤتمر عام (2001).

ظلت القاعدة الفكرية التي تقوم عليها الحركة الإسلامية في السودان وعبر تقلباتها التاريخية في تسمياتها أو مواعينها التنظيمية، هي فكرة جماعات الإسلام السياسي بشكل عام، وهي مقاومة "التغريب" الذي جاء به الاستعمار الأوروبي بالدعوة إلى تمكين قيم الإسلام في المجتمع، وفي الحالة السودانية كان هذا التغريب

---

1 راجع كتاب محمد الخير عبد القادر "نشأة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان 1946-1956"، الدار السودانية للكتب، 1999.

أوضح ما يكون في المد الشيوعي (الغريب أن الشيوعية كانت تصنف أنها معسكر شرقي، والشيوعية عموما كانت حالة عرضية لــدخول الثقافــات الأوروبيــة في السودان، ولم تشكل التوجه الثقافي أو الأيديولوجي للاستعمار البريطاني). فالأفكار الإلحادية في الفكر الشيوعي كانت مصدر انــزعاج وسط الطلاب، والذين نشــأ غالبهم في البيئة السودانية المتدينة وذات التربية الصوفية الراسخة، فقرر بعض هؤلاء الطلاب "الانتظام" لمقاومة هذه الأفكار الشيوعية مشكلين النواة الأولى للتنظيمات الإسلامية في السودان الحديث[1].

يجدر الانتباه هنا إلى أن فكرة إقامة أو تمكين الدين في المجتمع لم تعكس بدقــة النشاط الذي كانت تقوم به الحركة الإسلامية في السودان ولا هــدفها الفعلــي. فهي، كما ذكرنا، قامت لمواجهة الشيوعية، ولكن الشيوعية كانت حركة نخبوية، ولم يكن لها وجود وسط عموم الناس، هذا عنى بدوره أن الحركة الإسلامية عملت وسط النخبة أيضا، وظل جمهور السودانيين -من حيث التدين- يتحلــى بســمته الصوفي المعروف. بهذا قد ينشأ السؤال: هل هدفت الحركة الإسلامية إلى تغيير هذا المجتمع الصوفي المحافظ -على علاته- إلى آخر "أكثر" أو "أصح" إســلاما كمــا هدفت إليه الوهابية في الجزيرة العربية مثلا؟ إذا قارنّا بالحالة المصرية نجد أن ســيد قطب كان يرى جاهلية في المجتمع المصري تستدعي إصلاحا، وصحيح أن الحركة الإسلامية السودانية كانت متأثرة بأفكار سيد قطب منذ بداياتها[2]، ولكن المجتمــع السوداني كان مجتمعا قليل التمدن شديد البداوة مقارنة بنظيره المصري الذي كانت فيه حضارة ومدنية قديمة، لذلك فمآخذ سيد قطب على المجتمع المصــري، الــتي شكّلت -إضافة إلى أشياء أخرى- واقعا لقيام حركة إسلامية في مصر، باعتبار أن التمدن في هذا العصر يذهب بالكثير من أخلاق المجتمعات البسيطة لقيامــه علــى أسس غربية، ربما لم تكن واضحة في المجتمع السوداني.

ما أود الخلوص إليه من هذا هو أن الفكرة التي قامت عليها الحركة الإسلامية في السودان لم تكن فكرة ذات توجه مجتمعي في الأساس تهدف إلى تغــيير حالــة

---

1 محمد الخير عبد القادر، سابق، ص 58-65.

2 حسن مكي محمد، حركة الإخوان المسلمين في السودان 1944-1969، دار الفكر (دون تاريخ)، ص 151-163.

التدين والسلوك في المجتمع السوداني المتدين أصلا (رغم بعض عاداته التي كانت تخالف الدين). فالحركة لم تكن حركة شعبية ريفية تستهدف المجتمع بعمومه، ولكنها كانت -ومنذ البداية- حركة مدنية نخبوية ذات توجه سياسي، وكانت ترى فجوات دينية في النسيج السياسي السوداني تمثلت بأوضح شكل في التمدد الشيوعي وفي تأسيس الدولة الحديثة بشكل عام خارج الإطار الشرعي الإسلامي، بمعنى آخر: غياب الشرعية الإسلامية عن الدولة السودانية. يشهد لهذا أن أول مؤتمر للحركة الإسلامية (الإخوان المسلمين) في العام 1954 دعا إلى "إقامة حكومة إسلامية"[1]، وأعقب ذلك اجتماع غالب التنظيمات الإسلامية في العام 1955 لتأسيس جبهة الدستور الإسلامي والتي دعت -بداهة- إلى وضع دستور إسلامي لحكم السودان. هذا لا يطعن في صدقية غاية الإصلاح المجتمعي الشامل للحركة، وإنما يظهر أن الترجمة العملية لهذه الفكرة لم تتجل إلا على الصعيد السياسي؛ فالحركة لم يكن لها نشاط فكري ثري كالذي تميزت به نظيرتها المصرية، كما أن نشاطها المجتمعي لم يظهر إلا بعد المصالحة مع النميري في أواخر السبعينات. بهذا فإن الحركة ظلت طيلة ثلاثة عقود لا تجد -في الغالب- وسيلة لتحقيق الإسلام في المجتمع سوى محاربة الشيوعية[2] والسعي لتطبيق الشريعة الإسلامية عبر العمل السياسي الذي لم يتحقق أيضا في هذه الفترة.

لم تتمكن الحركة الإسلامية السودانية من الخروج من إطار المشاركة السياسية الضعيفة والمناداة بتطبيق الشريعة إلا بعد أن تولى الدكتور حسن الترابي قيادتها عام 1964م، والذي استطاع أن يحدث نقلات كبيرة في تنظيم الإسلاميين من حيث التأسيس النظري والفكري ومن ثمّ التحقيق العملي لأفكاره في المجتمع. فقد كتب الترابي رسالتين عن وضع المرأة في المجتمع، وعلاقة الدين بالفن في فترة عتقاله من قبل النميري، ثم -وبعد المصالحة مع النميري- بدأ نشاط الحركة لمجتمعي يتسارع حيث أسهمت في تأسيس منظمات فئوية كجمعية رائدات لنهضة، ومنظمة شباب البناء، وجمعية الإصلاح والمواساة، ومنظمة الدعوة الإسلامية، والمركز الإسلامي الإفريقي. وفي مجال الاقتصاد دفعت الحركة بالعديد

---

1 محمد الخير عبد القادر، سابق، ص 110.
2 نجحوا في حل الحزب الشيوعي عام 1965.

من منسوبيها إلى المؤسسات المصرفية ومجال المال والأعمال مما أسبغ على بعض هذه المؤسسات الصبغة الإسلامية، وفي الوقت نفسه شكّل موردا ماليا مهما للحركة. كذلك عملت الحركة في مجال الثقافة والنشر، فظهرت مجلة المغترب، وصحيفة ألوان، وصحيفة الصحوة وغير ذلك من النشاط المجتمعي الذي يصعب حصره هنا جميعا[1].

كل هذا الحراك المجتمعي للحركة الإسلامية بدأ بعد المصالحة مع النميري في 1977 ولم تمضِ ثماني سنوات حتى وجدت الحركة الإسلامية نفسها في منافسة ديمقراطية نحو الحكم عبر حزب الجبهة الإسلامية القومية مع الحزبين الكبيرين في ذلك الوقت حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي. في ذلك الوقت لم تكن الحركة قد أكملت استعدادها لتتمكن من الفوز في هذه الانتخابات، ففترة ثماني سنوات هي فترة قصيرة وغير كافية دون شك لقلب الموازين السياسية في السودان والتي سادت منذ أوائل القرن العشرين فجاء ترتيب الجبهة ثالثا، ما ضمن لها قدرا من المشاركة السياسية أكسب الحركة مرانا جديدا في أمور الحكم والسلطة لم يكن قد توافر لها من قبل، ولكنه لم يزل قاصرا عن التمكين السلطاني المرتجى.

في الواقع، كانت الحركة قد بذرت لتوها بذور السيطرة على مفاصل التغيير في المجتمع في مجال العمل الفكري والعمل المجتمعي والعمل السياسي؛ فقد استطاعت الحركة عبر دعوتها إلى إسلام وسطي يمازج بين -أو ينأى عن- التصوف المختلط بجهالات المجتمع الريفي البدوي والتسلف المتنطع المنفّر، استطاعت أن تكسب جمهورا عريضا على حساب الطوائف القديمة. وكانت الملامح الفكرية للحركة قد بدأت في الظهور، مبينة رؤيتها التأصيلية في قضايا المرأة والفن والاقتصاد والحكم وحتى أصول الدين. كانت الأسس النظرية للمجتمع المسلم الذي تنشده الحركة الإسلامية قد بدأت تتشكل في مناخ به قدر من الحرية يسمح بنقل الأفكار إلى ميدان التطبيق العملي، فظهرت إلى الوجود مؤسسات الحركة المجتمعية في مجال الدعوة والاقتصاد والإعلام والعمل الخيري الطوعي. أما التطبيق الأهم فقد كان في الشريعة الإسلامية، حيث قام النميري في حالة نزوع

---

1 حسن مكي محمد، الحركة الإسلامية في السودان 69-1985 (تاريخها ونشاطها السياسي)، بيت المعرفة، 1990، ص 128-130.

شخصي إلى الدين وبتشجيع من الإسلاميين بمنع الربا والبغاء والخمور وإقامة العقوبات الحدية، منشئا بذلك مناخا إسلاميا صالحا لعمل الحركة وملائما لدعوتها؛ مما يعني زيادة فرصتها في بسط نفوذها وسط المجتمع السوداني.

كل هذا كان سيرا صحيحا نحو تحقيق هدف خطأ، الهدف الذي أسماه الترابي "استراتيجية استيعاب المجتمع"[1]، وشرحها بأنها "استراتيجية للتمكين الشامل في المجتمع"، وهي تسمية برّاقة لديكتاتورية التنظيم.

لقد ذكرنا في نموذج مسار السيطرة التنظيمية على المجتمع أن التنظيم يبدأ بنشر الفكرة (الدعوة) وسط المجتمع حتى إذا وجدت انتشارا مناسبا سعى في تطبيق الفكرة عبر العمل في مؤسسات المجتمع ثم يختم سيطرته على المجتمع بالوصول إلى السلطة، لتكتمل في يده مقاليد حركة المجتمع ليوجهه نحو ما يريد من إصلاح حسب الفكرة -الأيديولوجيا- التنظيمية. وربما تهيئ الظروف للتنظيم أن يعمل على الصعد الثلاثة دون التراتب المذكور، ولكن السيطرة التنظيمية لا تكتمل له إلا إذا بلغ ذات القدر المطلوب للسيطرة على كل صعيد في النموذج الأساس.

الذي حصل للحركة الإسلامية السودانية في ثمانينات القرن الماضي هو أن تداعي الأحداث كان أسرع من وتيرة التمكين لها في المجتمع التي كانت ترجوها والتي انتابتها الانقطاعات؛ فبعد أن بدأت العمل للتمكين بعد مصالحة النميري، انقلب النميري على الإسلاميين وألقى بهم في السجون، ثم وبعد أن نجوا بثورة إبريل/نيسان من بطش النميري واستأنفوا ما انقطع من العمل للتمكين في المجتمع أثناء الديمقراطية الثالثة (1986- 1989)، أرسل الجيش مذكرة يطلب فيها إيجاد مخرج من مشكلة الحرب في الجنوب إما بتحسين أوضاعه اللوجستية أو تلميحا قبول اتفاق الميرغني-قرنق؛ ما يعني ضمنيا إلغاء الشريعة الإسلامية[2]. جاء هذا متزامنا -حسب رواية الإسلاميين- مع تخطيط جهات أخرى للانقلاب على السلطة المنتخبة. كل ذلك كان بالنسبة لهم نكسا لبرنامجهم في التمكين المجتمعي، وردّة لما تحقق من تمكين الإسلام في المجتمع السوداني. بناء على ذلك رأى

---

1 حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، التطور والكسب والمنهج، الشركة العربية العالمية، 1410هـ، ص 48.

2 محمد أبوالقاسم حاج حمد، السودان، المأزق التاريخي وآفاق المستقبل 1956-1996، International Studies and Research Bureau، 1996، ص 560.

الإسلاميون أن يستبقوا انقلاب الآخرين بأن ينقلبوا هم على السلطة المنتخبة وفعلوا في يونيو/حزيران 1989.

لا شك أن هذا الأمر قد أعدت له الحركة الإسلامية قبل 1989 بزمن طويل، (أعلمتني الروايات السماعية أن تكوين خلايا الحركة في الجيش السوداني يعود إلى أيام النميري وربما قبلها)، وأحسب أن إجابة الإسلاميين على السؤال البدهي: لماذا تكوّن حركة تنشد الوصول إلى السلطة عبر الانتخاب فقط خلايا في الجيش؟ هي أنها لتأمين حكم الإسلاميين الديمقراطي المرتقب من انقلاب الجيش عليه كما انقلب على حكم الأحزاب الطائفية من قبل[1]. ولكنهم فعلوا العكس؛ إذ انقلبوا على الحكومة المنتخبة بدعوى أنهم استبقوا غدرا كان مبيتا تجاههم، وأن اغتصابهم السلطة بالجيش سيكون موقوتا وسرعان ما يردون الأمانة لأصحابها. ولكن الحكم استمر سنوات متطاولة، حتى إذا عصف بهم الخلاف وانقسموا، أقبل بعضهم على بعض يتلاومون.

يبدو أن الإسلاميين لم يطيقوا صبرا على لأواء العملية الديمقراطية وهشاشة تحالفاتها وقلة ثمراتها في البناء الوطني وعجزها عن ردع التمرد، ولكنهم أيضا لم يطيقوا صبرا على بطء التمكين الشامل في المجتمع وكثرة العوائق دون الوصول إلى السلطة في الانتخابات المقبلة، فقفزوا إلى السلطة قبل أن تنضج قاعدتهم الفكرية وانتشارهم في مؤسسات المجتمع. بل إنهم قفزوا إلى الحكم دون استعداد تنظيري لكيفية الحكم وإدارة الدولة بما يتوافق مع الفكرة -الأيديولوجيا- التي قامت عليها الحركة الإسلامية.

لقد عجزت الحركة الإسلامية في السودان عن مداراة علتها الأساسية، وهي غلبة الصبغة السياسية عليها، وبينما كانت الدعوة الوهابية دعوة فكرية في الأساس وحركة غولن التركية تنظيما مجتمعيا في الأساس، نجد الحركة الإسلامية السودانية تنظيما سياسيا رغم ادعائه الشمول، فإن كانت أتقنت عملها الشمولي وأحسنت تمكنها الفكري في المجتمع متبعة ذلك بالسيطرة على مؤسساته مقيمة إياها على ذلك الأساس الفكري، ثم أعقبت كل ذلك بالفوز بالسلطة في انتخابات حرة، كانت ستحقق ديكتاتورية التنظيم الخفية الناعمة التي عبنا عليها أنها تقعد بالمجتمع

1 وقد انقلب على الإسلاميين بعد ذلك في الجزائر وتركيا.

وتجمد حيويته وتعوق نهضته لما يلزمها من تفاعل وتدافع. ولكن الحركة الإسلامية بنزوعها الجامح نحو السلطان وقناعتها الراسخة بنجاعة أدواته واحتقارها لغيرها من الأدوات، تركت خطأ السيطرة الناعمة واستبدلت بها خطيئة السيطرة الخشنة والديكتاتورية العسكرية القهرية التي شابها ما شابها من دماء ومظالم ما كانت تلزمها لو أنها اختارت أخف الضررين واستكملت المسار الطبيعي للسيطرة التنظيمية.

أُسّس حكم الحركة الإسلامية في السودان على القوة من أول يوم، ولم يقم على أساس من فِكرها ولا أثرها في المجتمع، وذلك أن كل كسب الحركة الفكري والمجتمعي لا يمكن أن يحسب أساسا للحكم مع وجود الأساس القهري. بهذا فإن انهيار لبنات بناء الحركة في مسار السيطرة التنظيمية قد حصل قبل اكتمال سيطرتها على مفاصل التغيير في المجتمع -أو التمكين- (راجع الرسم أسفله)، وهو ما حوّلها من تنظيم أيديولوجي إصلاحي شمولي إلى تنظيم سياسي قهري اختزل كل أسباب وجوده في الحكم، ثم طفق يخصف على سوءة فعله بسواتر الغايات الإصلاحية القائمة بأمر من الفكر الإسلامي الراشد والعمل الاجتماعي الصالح. ولكن هيهات! فقد ذكرنا قبل الآن أن التنظيم سيعجز عن أن يبني قاعدته الفكرية والمجتمعية وهو في السلطة -حتى السلطة المنتخبة- كما سيعجز المرء عن بناء سفينة وهو في الماء!

سلطة

مجتمع | مجتمع

فكرة | فكرة | فكرة | حكم قهري

الرسم: وضعت الحركة الإسلامية في السودان اللبنة الفكرية لعملها، واتبعت ذلك بعمل مجتمعي قائم على الفكرة (العمود الأول والثاني من اليسار)، ولكنها لم تصبر حتى تصل إلى السلطة ارتكازا على بنائها الفكري والمجتمعي الذي لم يكن قد اكتمل بعد (العمود الأوسط المنقط)، فقفزت إلى السلطة ارتكازا على القوة العسكرية مما ألغى الأساس الفكري المجتمعي.

لقد بنت الحركة الإسلامية فلسفتها في بناء الدولة الإسلامية على نهج التمكين، وهو نهج خاطئ كما سبق بيانه. ثم عجز الإسلاميون في السودان لشدة لهفتهم على إقامة دولة الإسلام -وربما لهفة بعضهم على الحكم- عن الصبر لإكمال ذلك التمكين؛ فاستخدموا سلاحا محرما لنزع السلطة: الجيش. ولأن العسكر لا يجيدون إقامة الحكم على الأفكار، فقد أقاموه على القوة، وبات دور الفكرة في أمر الحكم متراجعا ومعه كيانها الحاضن وهو الحركة الإسلامية، حتى أصبحت راية لا يقف تحتها أحد ومسجدا لا يصلي فيه أحد، بعد أن انصرف الناس إلى مساجد ضرار. وخلاصة الأمر أن الحركة الإسلامية قد دفعت ثمن عجلتها في أمر السلطة بأن فقدتها وحملت وزرها، ثم أضحت فزاعة تنفّر الناس من حكم التنظيمات الإسلامية، وبالفداحة الثمن!

خاتمة

لقد بيّنا في هذا الباب ضرورة التمييز بين الحركة الإسلامية، التي تشكل تيارا مجتمعيا قاصدا ولكنه مرن في ترابطه وإدارته، والتنظيم الإسلامي الذي هو وحدة عضوية لها نظم ثابتة تحكمها وقيادة تدير كل شأنها. وقلنا إن سيطرة الأخير على مفاصل التغيير في المجتمع تقود إلى ديكتاتورية التنظيم التي تجمد النشاط المجتمعي وتضعف قدرته على التصحيح والتغيير. ثم شرحنا في نموذج مبسط مسار السيطرة التنظيمية على المجتمع، وكيف ينبني على السيطرة على الصعيد الفكري، ثم يبنى على ذلك بالسيطرة على مؤسسات المجتمع والتي تقوم على أساس فكرته الإصلاحية، ثم يتوّج كل ذلك بالسيطرة على السلطة. ثم بينا كيف أن التطبيق للفكرة عبر الحكم وفي مؤسسات المجتمع يضعف بريق الفكرة حتى يزول تماما في غياب حيوية التباين المجتمعية، والتي كان بإمكانها منع الفكرة من الجمود وتصحيحها المستمر. ثم ختمنا بعرض نماذج واقعية للتنظيمات الإسلامية المعاصرة ومساراتها نحو السيطرة والتمكين في مجتمعاتها على الصعيد الفكري كالحركة الوهابية، والصعيد المجتمعي كحركة فتح الله غولن التركية، والصعيد الشمولي والسياسي كالتنظيمات الإسلامية في إيران ومصر والسودان.

الفصل الثاني

دواعي التأسيس والانتماء
للجماعات المختلفة
في المجتمعات المسلمة

الأمة الإسلامية مأمورة بأن توحد مسيرها إلى الله تعالى ولا تتفرق كما تفرقت الأمم السابقة واختلفت؛ إذ يقول تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعا وَلَا تَفَرَّقُوا). وقال: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ) (آل عمران: 103، 105). لذلك، فإنه يلزمنا عند الحديث عن تأسيس أي جماعة في العالم الإسلامي، فكرية كانت أم سياسية أم دينية أم غير ذلك، أن نقرّ أن كل تأسيس لجماعة داخل المجتمع يعني بالضرورة تمييزا لجزء عن كل، وهو بهذا تأسيس لاختلاف جديد داخل المجتمع الذي يتكون أصلا من مجموع مختلفات متفاوتة التجانس والانسجام. معلوم أن الاختلاف يمكن أن يكون محمودا إذا كان اختلاف تنوع يثري التدافع البنّاء في المجتمع، ويمكن أن يكون مذموما إذا كان اختلاف تفرق يحفز على الاشتجار ويصنع الصدوع في جسم المجتمع مضعفا لبنائه وتماسكه، لذلك لابد أن تكون دواعي تأسيس أي جماعة داخل المجتمع المسلم أكبر من محذورات ذلك التأسيس، وهو ما سنحاول دراسته في هذا الباب، ولنبدأ ببيان أنواع من الاختلاف.

الاختلاف الطبيعي والاختلاف المحدث

الاختلاف الطبيعي هو الذي وضعه الله سنة كونية لازمة لحركة الكون وتفاعله، كاختلاف الليل والنهار، واختلاف البشر في لغاتهم وألوانهم وأعراقهم الذي ينشأ عنه التدافع البشري اللازم لحركة الحياة، يقول تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ) (الروم: 22). هذا الاختلاف بين الناس غير اختياري، فالمرء لا يختار لونه ولا لسانه وإنما هي معطيات ربانية كحظ المرء من المال أو الذكاء أو الجمال. أما الاختلاف المحدث فهو الاختلاف الاختياري الذي ينتج عن اختيار المرء لانتماءات إنسانية مختلفة، كاختيار الدين والمذهب الفقهي أو الحزب السياسي أو الفريق الرياضي. هذه الاختلافات يحدثها الإنسان ولم تكن أصيلة في وجوده ويملك أن يغيرها متى شاء.

اختلاف التنوع واختلاف التفرق

وقد ذكرنا قبلُ أن اختلاف التنوع اختلاف محمود يحفز المجتمع على التفاعل والحركة، وقد ميّز الله بين الناس في الأعراق؛ إذ يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: 13). وميّز بينهم في الأرزاق فيقول: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) (الزخرف: 32). وهكذا الاختلافات والتمايز تصنع تدافعا يحرك الحياة، فالاختلاف في الفقه يخلق سعة في الدين ورحمة، والاختلاف في أذواق الناس يخلق سعة في التجارة، والاختلاف في المدارك والفهوم يخلق سعة في العلوم. فإذا انعدم هذا النوع من الاختلاف استحالت حياة الناس بالجمود وانعدام الحركة.

أما اختلاف التفرق المذموم فهو نتاج المغالاة في التنافس والتدافع الطبيعي الذي يحصل بسبب اختلافات الناس الطبيعية والمحدثة، فينتقل بذلك من البناء إلى الهدم، ومن السعة إلى الضيق، وبدلا من أن ينشأ عن التفاعل حركة دافعة، تحدث انفجارات تؤذي الجميع.

بهذا فإن كل جماعة من المسلمين تقوم في المجتمع المسلم فإنها تقوم بمخالفة للمعتاد في هذا المجتمع إما في الفكر أو العمل أو كليهما، وهذا التأسيس سيكون مبررا لدى الجماعة بأنه تأسيس محمود لا يخلق فرقة في المجتمع، وإنما يسد ثغرة أو يصلح خللا أو يزيد ثراء المجتمع بالتنوع. ولكن الخطورة تكمن في سهولة الانزلاق من الاختلاف المحمود إلى التفرق المذموم وصعوبة حدوث العكس. يشهد لذلك أن الاختلاف الطبيعي بين الناس المتمثل في اختلاف الألسنة والألوان قد أحدث في تاريخ البشرية حروبا ومرارات لم يتعاف من السالف منها حتى اليوم ولا هي توقفت عن الحدوث في كل حين وبكل شكل. وقد ذكرنا أن هذه الاختلافات الطبيعية هي ابتلاء إلهي وضعه الله تعالى ليحدث من خلال التدافع والتفاعل بين الناس المختلفين الحراك في الحياة، ولكن الناس بطبيعتهم القاصرة ومقاييسهم المختلة تجاوزوا التدافع والتفاعل البنّاء إلى التنافر والتقاتل الهدّام وقلبوا النعمة إلى نقمة، وهذا حال البشر في كثير من الأمور.

إذن فهذا الخطر سيظل قائما من باب أولى في الاختلافات المحدثة والجماعات التي ينشئها الناس تجزيئا للمجتمع لغايات تكون أحيانا سليمة، ولكن ما أن يحصل التقسيم فإن تحوله من غاية التنوع إلى مشكلة التفرق سيقتات من حالة التنافس التي تنشأ طبيعيا بين هذه المجموعات، ومن حالة التنادي والتداعي إلى كل جماعة والنزوع الطبيعي للانتماء والولاء للجماعة عند أفرادها، وهو ما يبعدهم تلقائيا عن أفراد الجماعات الأخرى.

سنتناول الجوانب النفسانية في التنظيمات الاجتماعية لاحقا، ولكن الإشارة المهمة هنا هي أن المحاذير في تأسيس اختلاف داخل المجتمع بتأسيس جماعة منظمة فيه، هي محاذير كبيرة وتحمل بذور الفرقة في طياتها ما لم يتحل المسلمون بالكياسة الكافية، ولذلك فإن الدواعي إلى تأسيس أي جماعة منظمة في المجتمع المسلم -وهذا يختلف عن تفويض المجتمع لجماعة للقيام بدور معين- يجب أن تكون عظيمة وواضحة بحيث تتجاوز في أهميتها تلك المحاذير المذكورة.

يمكن تقسيم دواعي تأسيس جماعة من المسلمين في المجتمع المسلم إلى نوعين، النوع الأول: هو دواع فكرية (أيديولوجية)، وهي المتعلقة بتصور هذه الجماعة لعلاقات المجتمع الداخلية والخارجية في ما يتعلق بالدين أو السياسة أو مظاهر الاجتماع المختلفة. أما النوع الثاني: فهو دواع سيكولوجية تتعلق بالظروف والمناخ الذي تنشط فيه النزعة البشرية الطبيعية للتكتل والتشكل في مجموعات جزئية داخل وعاء مجتمعي كلي، ولننظر في هذه الأحوال ببعض التفصيل.

دواعي التأسيس الأيديولوجية للجماعات المختلفة

وهذه نقصد بها الأسس الفكرية المتميزة أو الجديدة التي تقوم عليها جماعة ما في المجتمع، وسنتناول في هذا الباب الدواعي الدينية والسياسية.

- الدواعي الدينية

الأساس الأول الذي يقوم عليه الإسلام هو التوحيد، والحث على الوحدة ونبذ الفرقة منثور في الكتاب والسنة، يقول تعالى: (وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعا وَلاَ تَفَرَّقُواْ) (آل عمران: 103) وقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "... مَن أراد مِنكم بُحبُوحة

الجنّةِ فلْيلزَمِ الجماعةَ فإنَّ الشَّيطانَ مع الواحدِ وهو مِن الاثنَيْنِ أبعَدُ"[1]. وقد تواترت الآثار في فضل الجماعة في الصلاة والسفر وغير ذلك. كل ذلك جعل من قيام جماعة من المسلمين بالامتياز عن بقية المجتمع المسلم باسم أو فعل أو كليهما على أساس من الاختلاف الديني -رغم كونه محتوما- شديد الخطورة ويستوجب كثيرَ حذر حتى لا تقع هذه الجماعة في جملة التحذيرات من مخالفة الجماعة التي ذكرنا بعضها أعلاه.

ذكرنا قبلُ أن الاختلافات الطبيعية بين البشر في الألسنة والألوان والمدارك ينتج عنها لزاما اختلاف في كل متعلقاتها، وقد اختلف المسلمون منذ العهد الأول بهذا التنوع الطبيعي اختلافات عديدة محمودة في بعضها ومذمومة في أخرى. وقد ذكر الإمام أبو زهرة أسبابا لاختلاف المسلمين، منها: العصبية العربية، التنازع على الخلافة والمتشابه من القرآن وغير ذلك[2]. ولكن الذي يهمنا هنا هو الاختلاف على فهم الدين والذي أنشأ جماعات داخل المجتمع المسلم للدعوة إلى الأفكار الناتجة عن ذلك المفهوم ونصرتها. وقد أحسن الإمام أبو زهرة حين قسمها إلى ثلاثة أقسام[3]:

1- مذاهب سياسية كان لها مظهر عملي، قد احتدم أوار الخلاف بينها أحيانا.

2- مذاهب اعتقادية لم تتعد الخلاف النظري في أكثر الأحيان.

3- مذاهب فقهية كانت خيرا وبركة.

السمة المهمة في هذه الجماعات أو المذاهب وفي سياق الكلام عن التأسيس الاختلافي، هو أنها لا تنشأ كجماعة مقصودة، بمعنى أنه لا يجتمع عدد من المسلمين وينظرون في أمر عقدي أو فكري معين وحين يرون اختلافا في فكرهم عن بقية المسلمين يقررون الامتياز بجماعتهم عنهم. الغالب أن الفكرة المتميزة تبدأ عند فرد أو يتفق عليها مجموعة من الأفراد، ويدعو أو يدعون إليها حتى تجد قبولا واسعا بين

---

1 أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، 1221، وصححه الألباني.

2 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، ص 12-15.

3 المرجع السابق، ص 18. ونرى أن المذاهب الاعتقادية والفقهية كلاهما يقعان تحت خانة الدواعي الدينية، وإن كان الإمام أبوزهرة قد صنف المذاهب السياسية الاسلامية باعتبارها مذاهب دينية إلا أننا نفضّل تمييز السياسي عن الديني في ما يتعلق بدواعي قيام جماعات داخل المجتمع المسلم. وهذا يختلف عن تصنيف أبي زهرة الذي ناقش الاختلاف من حيث المبدأ.

المسلمين، ويحتاج الناس إلى الإشارة إلى الفكرة وأصحابها، فيظهر اسم ذو دلالة فكرية سرعان ما يصبح اسما لجماعة من المسلمين تختلف في أفكارها العقدية أو الفقهية عن سواد المسلمين؛ فالمعتزلة مثلا عُرفوا بهذا الاسم عندما اعتزل واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري لاختلاف فكري في مسألة مرتكب الكبيرة، والقدرية عرفوا بهذا الاسم لإنكارهم القدر ولإثبات الاختيار المطلق للانسان، وهم لم ينشئوا جماعة و لم يطلقوا عليها ذلك الاسم، ذات الأمر ينطبق على المذاهب الأربعة "الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة" التي اتخذت اسم صاحب المذهب الفقهي الذي اختلف عن سواه من المذاهب، ثم وجد قبولا واسعا من المسلمين، فاجتمع عدد منهم إليه وعملوا به ودعوا إليه، فأطلق الناس اسم صاحب المذهب على فكرته وعلى من عمل بها أو دعا إليها.

على هذا الأساس فإن الطرق الصوفية المختلفة هي جماعات إسلامية قامت بدواع دينية أيضا؛ فصاحب الطريقة هو شيخ قام وسط المجتمع المسلم يدعو الناس إلى قيم معينة في إطار الإسلام الشامل كالزهد، وهو يدعو إلى اتخاذ وسائل معينة لتحقيق هذه القيم كالذكر. وعلى ذات النهج فإنه متى ما اجتمع عدد ما من المسلمين إلى دعوة الشيخ واستجابوا لفكرته ووسائله ثم دعوا لها من بعده صارت جماعة "طريقة" واتخذت -أو أعطاها الناس- اسما مميزا هو في الغالب اسم صاحبها الأول، كالطريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني.

كل هذه الاختلافات والامتيازات التي تنشأ عنها جماعات متميزة في المجتمع المسلم والتي ذكرنا أمثلة لها أعلاه تقوم على أساس ديني محض، وهي في الغالب تكون من نوع الاختلافات المحمودة، فهي لا تفرق المسلمين فرقة صراع وتشتت، بل تظل قابلة لغيرها من الجماعات المنافسة أو المغايرة رغم ظن الخطأ فيها، وأحسن وصف لهذه الحالة القول المنسوب للشافعي: "قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب".

وقد عُرف عن الأئمة الأربعة حسن ذكرهم بعضهم لبعض رغم اختلافهم، وإن كان قد ذُكر عن بعض المنتسبين لهذه المذاهب في أزمان متأخرة شيء من الغلو والعصبية، فإن المذاهب الفقهية الأربعة ظلت رحمة للمسلمين وسَعة لهم في الفقه ونماذجا لهم في حسن الاجتهاد وحسن الاختلاف الذي يصنع التنوع المحمود.

لم يكن ظهور الجماعات الإسلامية القائمة لدواع دينية بمعزل عن حالة الثراء الفكري العام في التاريخ الإسلامي، ربما لكونها حركات فكرية في الأساس، فنجدها قد بدأت منذ العهد الأول أيام الخلافة الراشدة، ثم تصاعدت أو تهابطت مع الثراء أو الفقر الذي يغشى الفكر الإسلامي. يقول الإمام أبو زهرة: "لم تظهر في الفترات التي بين القرن الثامن إلى الثاني عشر مذاهب تدعو إلى جديد، وإن كانت توجد أحيانا نزعات تدعو إلى الأخذ ببعض آراء الفرق القديمة وترك رأي الأشعري، كما رأينا في ابن القيم وشيخه ابن تيمية. وفي الجملة لقد جمدت الحياة الفكرية فكان جمودها بين التقليد في الفتوى وتقليد الاستدلال في المذاهب الاعتقادية"[1].

أما في العصر الحديث، فنجد أن أبرز الجماعات الإسلامية ظهورا كانت جماعة محمد بن عبد الوهاب "ت 1787" التي قامت لمحاربة البدع وإحياء السنة على منهج الإمام ابن تيمية. هنالك شيء مختلف في الدعوة الوهابية عن تلك الجماعات التي قامت في العصور الباكرة للإسلام وذكرنا بعضا منها قبلُ؛ فالجماعات تلك -وكما قلنا- كانت فكرية في الأساس، ولم تكن في الغالب مقصودة النشأة، حيث إن تسميتها كانت تمييزا مجتمعيا لجماعة من الناس اتخذت فكرة أو فعلا -أو كليهما- يختلفان عن المعتاد في المجتمع المعني، كما أن عضويتها لم تكن تتشكل على نهج تنظيمي، فكل من قبل الفكرة كان من الجماعة، من وافق أحمد بن حنبل فهو حنبلي ومن وافق الأشعري فهو أشعري. أما في حالة الوهابية فالأمر يختلف شيئا ما، فمحمد بن عبد الوهاب لم يكن قد جاء بفكرة جديدة وإنما قصد إلى إحياء ما في نظره الدين الصحيح، وذلك بهدي من كتابات ابن تيمية ومذهب ابن حنبل.

وبينما كان هذا العمل مقتصرا في البداية على الدعوة، سرعان ما تحول -بعد التحالف مع ابن سعود- إلى عمل مسلح يفرض الفكرة على الناس فرضا.

صحيح أن تحالف الجماعات الفكرية مع السلطة لم تبتدعه الوهابية؛ فقد عرف التاريخ الإسلامي تحالفات مشابهة بين بعض العباسيين والمعتزلة والصفويين والشيعة وغيرها، ولكن تلك الجماعات كانت جماعات فكرية راسخة قبل تحالفها

---

1 المرجع السابق، ص 197.

مع السلطة، أما الحركة الوهابية فلم تكن على الأرجح لتتقدم كما فعلت لولا تحالفها مع السعوديين وربما ماتت في مهدها. والأمر الوحيد الذي أبقى على الوهابية في تصنيف الجماعات القائمة على دواعٍ دينية هو أن أمر الحكم لم يكن في دوافع قيامها الأساسية، وإلا لصنفت من الجماعات القائمة لدواع سياسية كجماعات إسلامية معاصرة سنتعرض لها لاحقا. ولكن لا شك أن الوهابية كانت تمهيدا لجنوح الجماعات الإسلامية التي قامت في التاريخ المعاصر نحو العمل السياسي عوضا عن صفة التيارات الدينية الفكرية التي كانت تتحلى بها في العصر الأول. صحيح أن بعض الجماعات الإسلامية في عصرنا هذا ما زالت تقوم على أساس ديني محض كجماعة البلاغ الباكستانية، إلا أن الشُّقة قد بعدت جدا عن ذلك العهد الذي أنتج اختلاف المسلمين فيه بستانا من المذاهب الفقهية والمدارس الفكرية المتنوعة ما زال المسلمون يحصدون ثمارها حتى اليوم.

- الدواعي السياسية

لابد من الإشارة أولا إلى أن الجماعات التي تقوم في العالم الإسلامي تقوم أحيانا بدواع متعددة ولا تتقيد بهذا التقسيم الذي نقدمه هنا، وهذا يكون واضحا في التداخل بين الدواعي الدينية والدواعي السياسية لقيام العديد من الجماعات الإسلامية التي باتت من أهم المكونات للمجتمع المسلم عبر تاريخه الطويل. أشهر هذه الجماعات وأبرزها أثرا في المجتمع الإسلامي هي الشيعة، وهم أيضا أكبر اختلافات المسلمين وأكبر انقساماتهم، وهم ربما أفدحها أثرا إلى يومنا هذا. ولكن قبل الاستطراد في موضوع الشيعة يحسن بنا أن نقدم ببيان الظروف التاريخية التي بدأ فيها قيام الجماعات السياسية في المجتمع المسلم.

الخوارج: أول جماعة تقوم في المجتمع المسلم على الإطلاق هم الخوارج[1]. وقد ظهروا في أول أمرهم في معركة صفين بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي

---

1 هذا يخالف رأي أبي زهرة رحمه الله والذي كان يرى أن الشيعة هم أقدم المذاهب السياسية الإسلامية، ويبدو أن سبب ذلك هو أنه يؤرخ للشيعة من ظهور الخلاف على أيام الخليفة عثمان، إضافة إلى ذكره لعبد الله بن سبأ، وهو شخصية نطعن في الدور المنسوب لها إن صح وجوده تاريخيا (راجع كتاب الخلافات السياسية بين الصحابة لمحمد المختار الشنقيطي).

سفيان وكانوا في جيش علي وعندما قبل علي التحكيم خرج جمع من النـــاس في جيشه وقالوا إن جيش معاوية قد مضى فيهم حكم الله، ورفضوا التحكيم بقولتهم: "لا حكم إلا لله". وهي التي رد عليها عليّ بقولته الشهيرة: "كلمة حق أُريدَ بهـــا باطل".

بقي الخوارج على مخالفتهم لعليّ وسموا أنفسهم: "جماعة المؤمنين"[1]؛ فكـــانوا بذلك أول جماعة تميز نفسها أو تخرج عن المجتمع المسلم باسم وهوية خاصة، وقـــد كانت دواعيهم في ذلك سياسية أول الأمر كما ذكرنا، لكنهم لم يلبثوا أن طوروا الجماعة فأنشؤوا لها أساسا فكريا وتنظيميا فاتخذوا لهم أميرا غير أمير المؤمنين. ومن الآراء الفكرية التي عُرفت عن الخوارج قولهم: إن الإمامة ليست واجبة في الـــدين، ولا يشترط فيها النسب القرشي، فهي تجوز لأي مسلم يصلح للولاية. ويشترطون أن تتم عن طريق الاختيار والبيعة[2]. وهذه الآراء تعد متقدمة جدا -بمقياس اليـــوم- مقارنة مع العديد من المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى، فقد نـــادوا -فعليـــا- بمبادئ الحرية والشورى والمساواة، وهي مبادئ سامية لم يختلف عليها الناس في أي حضارة إنسانية، ولكنهم رغم ذلك شقّوا عصا الطاعة على خليفة المسلمين علـــي بن أبـــي طالب وخرجوا عليه، وقاتلوه، وقد كان ذلك هو خطأهم التاريخي.

يمكن اعتبار جماعة الخوارج مثالا نموذجيا لمشكلة الجماعات الإسلامية الـــتي ذكرناها، فهم جماعة قامت على مبادئ سامية وأسس سليمة -في الغالب- ولكنها باختيارها تكوين جماعة متميزة عن المجتمع المسلم للتعـــبير عـــن هـــذه الأفكـــار وتنـــزيلها على أرض الواقع عرّضوا المجتمع المسلم إلى خطر التفرق والتجزئة، وهو ما قد كان، بل إنهم دخلوا في حروب طويلة مع علي بن أبـــي طالب، والأمويين من بعده، فكانوا أداة ضعف لا أداة قوة وعنصر هدم لا عنصر بناء.

لم يفتقد الخوارج للأسس الفكرية الصحيحة كما ذكرنـــا، ولم يفتقـــدوا إلى الإخلاص في عملهم، بل إن التاريخ قد ذكر[3] أنهم كانوا من أكثر النـــاس حماســـا وأشدهم إخلاصا في ما آمنوا به، ورغم ذلك فرّقوا جماعة المســـلمين وأضـــعفوها

---

1 محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1997، ص 14.

2 أبو زهرة، ص 61.

3 أبو زهرة، ص 57.

وحاربوها، لذلك فإن الأساس الفكري السليم والإخلاص في النية لا يشكّلان ضمانا كافيا لسلامة عواقب تكوين جماعة مميزة داخل المجتمع المسلم، وهو ما تكرر كثيرا بعد الخوارج في التاريخ الإسلامي السياسي.

الشيعة: الشيعة كما ذكرنا هم أكبر انقسام في الأمة الإسلامية؛ إذ يشكّلون ما بين 10%-13%[1] من المسلمين، وهم بذلك أكبر جماعة إسلامية سياسية إذا اعتبرنا أن السنة هم الأصل. وتسميتها بالجماعة السياسية -إضافة إلى أشياء أخرى سنذكرها هنا- تخالف الفكر الشيعي الذي يرى أن التشيع هو الإسلام الصحيح وليس حالة خلاف سياسي، ولكننا سنمضي في اتجاه القول بأن التشيع نتج أصلا عن ظرف سياسي تاريخي ثم تطور بعد ذلك ليكتسب أبعادا فكرية وعقدية وطائفية.

نشأ التشيع كما هو معروف في أيام الفتنة الكبرى، ولم يكن لفظ شيعة مقصورا على أنصار الإمام علي، فقد كان هناك شيعة عثمان وشيعة معاوية، ولكن التسمية استمرت بعد ذلك لوصف أنصار علي وآل بيت النبي صلّى الله عليه وسلّم من بعد. ثم ازداد امتياز الشيعة كجماعة عندما نكص معاوية عن تولية الحسن بن علي بعده كما اتفقوا قبلها، فحضر وفد من العراق إلى الحسن يعرضون عليه حرب معاوية ويخبرونه أن له شيعة في العراق يصل عددهم إلى أربعين ألفا[2]. ذات الأمر تكرر مع الحسين بن علي، الذي خرج بالفعل من المدينة قاصدا الكوفة، ليخرج على يزيد بن معاوية مستنصرا بشيعته في العراق. وقد ذكر أبو زهرة أن فتنة كربلاء والمقتلة التي حصلت في آل بيت النبي صلّى الله عليه وسلّم كان لها أثر كبير في تعاطف الناس مع الشيعة[3]، وفي تنامي الإحساس بالانتماء الداخلي للجماعة.

كل هذه التداعيات التاريخية السياسية شكّلت تدرجا مرحليا في تكوين فرقة الشيعة بالشكل الذي عُرفت به بعد ذلك في التاريخ الإسلامي، فحتى ما بعد مقتل

---

1 Pew Research, Religion and Public life Project, Mapping the global Muslim population: http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/#sunni-and-shia-populations

2 محمد عمارة، الاسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، 2005، ص 138.

3 أبو زهرة، مصدر سابق، ص 30.

الحسين في كربلاء لم يكن الشيعة قد ظهروا كجماعة متميزة عن عموم المسلمين، بل الحق أن كبار الصحابة وأصحاب التبعة من المسلمين كانوا من أنصار علي وأولاده وكانوا مقهورين على حكم الأمويين، ولهذا فإن شيعة علي وأولاده كانوا في قلب المجتمع المسلم وقتها.

بدأ هذا التمايز للشيعة كفرقة عن عموم المجتمع المسلم على رأي د. محمد عمارة مع بداية التأسيس الفكري لهم وذلك بظهور عقيدة (النص ودعوى الوصية) من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى علي بن أبي طالب[1]، وهي العقيدة التي وضعها هشام بن الحكم المتوفي سنة (190هـ). لهذا فإن الجماعة التي كانت نشأتها الأولى ظرفية واستمرار امتيازها مرهون باستمرار ظرف نشأتها، تكون قد اختارت تجسيد ذلك الامتياز وتحويله إلى افتراق جزئي باختيارها التأصيل له فكريا ومنحه شرعية للوجود المستدام.

لقد فشل الشيعة في إبقاء اختلافهم داخل إطار الاختلاف المحمود وأنشؤوا بذلك صدعا يصعب رأبه في جسد الأمة الإسلامية كانت نتيجته الحرب في بعض الأوقات كحرب العثمانيين مع الدولة الصفوية، وما زالت الشحناء بين الطائفتين تزيد من حالة الوهن في الأمة حيث يتوالى العرب مع الغربيين والشيعة في إيران مع الشرقيين بدلا من أن يتولى بعضهم بعضا، بل إن القتل بينهم استحرّ في العراق وغيرها من بلاد المسلمين، وهو ما يساعد على زيادة الفرقة وتوريثها للأجيال القادمة بكل أسف.

لقد ذكرنا أن إنشاء جماعة متميزة داخل المجتمع المسلم هو أمر شديد الخطورة، وإن كان غرضه الأساس هو إثراء التنوع والحركة وسد النواقص وملء الفجوات في حركة المجتمع المسلم؛ فالانزلاق إلى اختلاف التفرق المذموم سهل وخفي، فهو لا يُلاحَظ إلا بعد أن يستفحل ويعم بلاؤه ويصعب دواؤه.

والملاحظ هنا أن البلاء لم يأت من الجماعات الفكرية التي نشطت في الفقه والعقيدة -وهذه عادت على الأمة بالفوائد العظيمة كما ذكرنا- وإنما جاء البلاء من الجماعات التي قامت بدواعٍ سياسية كالشيعة والخوارج، وقد ذكر ابن خلدون

1 محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، مصدر سابق، ص 135، المقصود توصية النبي لعلي بالولاية والنص عليها.

في المقدمة عن ذلك أن "الملك هو غاية العصبية"[1]، والفرق الشكلي هنا هو أن العصبية ليست في الدم، ليست عصبية القبيلة، وإنما هي عصبية الجماعة، والتي تعمل على وضع قيم الدين في صدر أهدافها لاستمالة أهل العصبية الدينية إلى صفها لما في عصبية الدين من إخلاص شديد وهمة عالية.

والشباب اليوم من السنة والشيعة يرثون خلافا لم يكونوا من أطرافه في تاريخ بعيد، و لم يملكوا الجرأة على نقده وتمحيصه، لأن أطراف الخلاف وعبر القرون الطويلة زرعوا أسباب الخلاف في عقائد الناس، فأحيط بسور من القداسة مانع، وصارت شيطنة الآخر من تمام عقائد الناس وحسن إيمانهم. وإذ إنه لا سبيل لإيقاف التسابق نحو الملك لكونه من طبيعة الاجتماع البشري وآثاره، فإن طلب العصبية يبقى أيضا لازما، مما يقوي أسباب الفرقة ويزيد أوارها. فلا يبقى سبيل لنبذ تلك الأسباب المفرقة إلا الاقتحام الشجاع لأصولها وجذورها المكنونة، وإعادة النظر في التاريخ المكتوب من قبل أصحاب الغرض وأطراف الصراع.

ولكن الذي نحن بصدده هنا ليس إنهاء الخلاف بين السنة والشيعة –وإن كان ذلك غاية سامية نطلبها– ولكن التنبيه إلى المنحدر الزلق الذي تسلكه جماعات المسلمين التي تتشكل لأغراض مختلفة والسياسية بالخصوص، وتحديدا إذا كانت دواعي قيامها سياسية وأهدافها أيديولوجية حيث تشتد العصبيات وبالتالي دواعي الفرقة.

في الدولة الحديثة، لن يجد المسلمون مندوحة من تشكيل تنظيمات سياسية لتحريك العملية الديمقراطية في الحكم أو لمناهضة الأنظمة الديكتاتورية الحاكمة، وهذه التنظيمات لابد لها من أساس فكري تقوم عليه "أيديولوجيا" وهذه ستستدعي العصبية، ونجد أننا عدنا إلى ما حذرنا منه، فكيف السبيل؟ لابد أن يقع الحل في ترويض العصبية وإلجامها؛ حيث إنه لا سبيل إلى ترك التنظيم السياسي، ولا إلى إقامة أي جماعة سياسية دون أساس فكري وهدف مشترك ولو كان بسيطا. لابد من تشريح النزعة البشرية للتكتل والاجتماع والانتماء وفهم أسبابها وآثارها وسبل التعامل معها وتوجيهها لما فيه صلاح الإنسان لا هلاكه.

---

1 مقدمة ابن خلدون، ص 111.

دواعي التأسيس والانتماء السيكولوجية للجماعات في المجتمع

ذكرنا في القسم السابق أن الجماعات تنشأ أجزاء في المجتمعات لامتياز في الأفكار أو الأفعال أو كليهما، ويكون انتماء الفرد إلى جماعة ما أو تكوينه لها هو نتيجة لانفعال بقيم تجسدها هذه الجماعة أو تدعو إليها قولا أو فعلا، فيسهم من خلال الجماعة في تحقيق هذه القيم التي يعتقد بصحتها. وقد نظرنا في القسم الأول من هذا الباب في مواعين هذه الأفكار والآثار المترتبة على اختلاف الناس حولها، وما يمكن أن ينتج عن هذا الاختلاف من تنوع محمود أو فرقة مذمومة. والذي نحن بصدده الآن هو النظر في الدوافع النفسانية لإنشاء هذه الجماعات أو الانتماء إليها بغض النظر عن الأسس الفكرية لها منطلقين من مبدأ أن الإنسان ذو نزوع طبيعي إلى التجمع والتكتل، لهذا فإن صلاحية الأفكار التي تقوم عليها هذه الجماعات تكون أحيانا عرَضا ثانويا في مقابل تلك الطبيعة البشرية "الانتمائية" التي هي جوهر الأمر.

- سيكولوجيا الانتماء

ذكرنا أن الاختلافات في المجتمعات الإنسانية متعددة، بعضها طبيعي كالاختلاف في الألسن والألوان والأعراق، وبعضها محدث -وقد يكون ناتجا عن ذلك الطبيعي- كالاختلاف في الثقافات والمذاهب والأحزاب، ولكن مع هذا الاختلاف الثابت في الإنسانية نجد نزوعا طبيعيا للإنسان نحو الانتماء إلى إحدى هذه المجموعات المختلفة. وقد ذكر بعض علماء سيكولوجيا المجموعات[1] أن الانتماء إلى المجموعات ينشأ من حاجة الإنسان إلى عدة أشياء:

1- الرفقة: وهذه هي الخصلة التي تقول فيها الآثار إن حواء خُلقت عندما أحس آدم بالوحشة والحاجة إلى الرفقة والأنس؛ فالإنسان لا يقوى على الوحدة المطلقة، ولابد له من قدر من الاجتماع ولو بدافع الصحبة فقط. والانتماء إلى جماعة معينة يوفر حظا من هذه الصحبة.

2- الأمان: ومعلوم أن القوة في الجماعة، والعدو الذي لا يقهره الفرد ربما تقهره القلة، والذي لا تقهره القلة ربما تقهره الكثرة، فبهذا يحصل عند

1 Jex, Steve and Britt, Thomas 2008, Organizational Psychology: A Scientist Practitioner Approach, John Wily & Sons, Inc, PP. 341-365

الإنسان نـزوع طبيعي إلى الانتماء إلى الجماعة الأقوى لما في ذلك من أمان أكثر.

3- الحظوة والمكانة الاجتماعية: وهذه مألوفة في الثقافة القبلية عند العرب، فالقبائل المعروفة بالمنعة أو بصفات حميدة كالكرم والشجاعة، نجد أن الناس يحبون الانتماء إليها أو المصاهرة منها، وربما يصل الأمر إلى حد ادعاء ذلك الانتماء كما الحال في انتساب الكثيرين من العرب -وأحيانا من غيرهم!- إلى نسب الرسول صلّى الله عليه وسلّم لما في ذلك من شرف ووجاهة. كل ذلك -يقول هنري تاجفيل- يساعد المرء على بناء صورة إيجابية عن الذات ويرفع من قيمة المرء عند نفسه[1].

4- القيادة: وهذه من الأدواء العظيمة في سيكولوجيا الجماعات، الرغبة في القيادة والسيطرة. وبما أن كل مشتهٍ للسلطة لابد له من جماعة يمارس عليها سلطته، نجد جماعات كثيرة تنشأ لتلبية تلك الشهوة الشخصية عند بعض الأفراد أو المجموعات الصغيرة. والمتأمل في تاريخ وحاضر العالم العربي والإسلامي يمكنه أن يرى بوضوح كم من جسد هذه الأمة تمزق حتى يتمكن بعض الأفراد من أن يكونوا ملوكا، وحيث لا يرضى أحدهم أن يكون وزيرا في قُطر كبير، يفضّل أن يقتطع منه جزءًا ليكون ملكا أو حاكما على قُطر صغير، ثم يخرج عليه آخر من حاشيته فيقتطع جزءا آخر ليصير ملكا بذاته لقُطر أصغر.

5- الإنجاز وتحقيق الأهداف: وهذا يقع في إطار التعاون الإنساني لتحقيق هدف مشترك، وأمثلة ذلك تبدأ من قبائل الصيد البدائية في الإنسان الأول، ولا تنتهي بالتنظيمات الحديثة على شاكلة الاتحادات النقابية والأحزاب السياسية التي تستفيد من قوة الفعل الجمعي لتحقيق أهدافها.

هنالك خصائص لسيكولوجيا الانتماء تظهر في ثنايا دراسات السيكولوجيا الاجتماعية للمجموعات لها إسقاطات واضحة على واقع التفرق والتمزق الذي

---

1 Henri Tajfel, Social Psychology of Intergroup Relations, Annual Review of Psychology, 1982

يسيطر على عالمنا العربـي الإسلامي، إما في التاريخ الـذي امتـدت آثـاره إلى الحاضر أو الحاضر الذي سيحكم مسار المستقبل لهذه الأمة.

إذا أخذنا مثلا الظروف التي تساعد على نشوء أي جماعة، نجد هنري تاجفيـل يقول إنه إذا تعرضت مجموعة من الناس لخطر مشترك فربما يزيد هـذا مـن اللحمـة الداخلية لهذه المجموعة وتماسكها؛ حيث يمكن أن تخلق المحنة أو الدخول في صراع جماعة متماسكة، في حين كانت تجمع أفرادها علاقة مائعة أو ضعيفة قبل ذلـك[1]. أوضـح الأمثلة على هذا الأمر محنة كربلاء التي تعرض لها آل بيت النبـي صلّى الله عليه وسلّم. فهذه الحادثة التي هزت كيان الأمة الإسلامية عبر القرون ربما تكون قد سـاعدت في تشكيل الوعي الشيعي كجماعة متميزة قائمة على الولاء المطلق للسلالة النبوية.

الأمر نفسه يمكن أن يقال عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي تعرضت لصنوف من السجن والتعذيب مما زاد في تماسكها الـداخلي وترابطهـا كتنظـيم بالمقارنة مع غيرهم من التنظيمات؛ فالإسلاميون في السودان مثلا عملـوا في جـو أكثر حرية وأقل قهرا، فكان من ذلك أن ضعفت رابطتهم الداخليـة وتعـددت مذاهبهم فزادت انقساماتهم وتكويناتهم.

هناك قاعدة في سيكولوجيا المجموعات تعرف بقاعدة (الاستفحال الاجتماعي) يمكن أن تعيدنا إلى حالة التمايز السني-الشيعي في العالم الإسلامي. يقـول تاجفيـل نقلا عن تايلور إنه متى ما تمت عملية تصنيف لمجموعات، بمعنى أنه حصـل تقسـيم لجماعتين أو أكثر فإن التمايز بين هذه المجموعات "يستفحل" بقيام كـل مجموعـة بتقزيم اختلافاتها الداخلية والمبالغة في تعظيم اختلافاتها مع المجموعـات الأخـرى[2]. فالسنة والشيعة يشتركون في معظم أصول وفروع الدين ولا يختلفون إلا في القليـل منها. فعقائدهم متشابهة ومصادرهم واحدة، القرآن والسنة، بـل حـتى مذاهبـهم الفقهية متشابهة، الخلاف الأساس بين الطائفتين هو موضوع الإمامـة لآل البيـت. ولكن نجد الشيعة قد بالغوا في تعظيم موضوع الإمامة (حتى إنهم تسموا بـ "الشيعة الإمامية")؛ لأنه يميزهم عن السنة، فجعلوه أصلا من أصول الدين فرموا بـذلك أبـا بكر وعمر بصفات الخيانة والغدر. ذات الأمر تكرر عند السنة إذ غضوا الطرف عن

---

1 السابق، ص 15

2 السابق، ص 21.

المشتركات وقاموا يعظمون "الصحابة" حتى مرتكبي الخطايا العظيمة في حق المسلمين كمعاوية إلى درجة القداسة، لما في ذلك من تمييز لهم عن الشيعة، ويتصاعد الخلاف بين الطائفتين بلا نهاية حتى كفّر بعضهم بعضا. يقول دانيال دروكمان نقلا عن براون وآدامز: "إن الناس يتوقون لإيجاد فوارق بين جماعتهم والجماعات الأخرى حتى عندما يظهر أنهم متشابهون للغاية"[1]. وهو وصف بليغ للسلوك السني الشيعي؛ فالشيعة الزيدية التي تجوّز إمامة المفضول، وبهذا تجوّز تولي أبي بكر وعمر وعثمان للخلافة رغم أن علي بن أبي طالب أفضل منهم -في رأي الزيدية- هذه الطائفة لم يعد لها وجود مذهبي فاعل وسط الشيعة، لأنها عمليا تزيل الفوارق بين السنة والشيعة. إذا كان منشأ الخلاف بين السنة والشيعة في التاريخ خلافا سياسيا، فإنه اليوم لا يعدو أن يكون حالة سيكولوجية اجتماعية محضة ناتجة عن نزوع بشري نحو تعظيم الذات -فردا أو جماعة- بتعظيم الفوارق بينه وبين آخر مشابه قليل الاختلاف، وهذا الأمر لا نجده في اختلاف السنة والشيعة فقط بل في كثير من انقسامات عالمنا العربي الإسلامي الدينية أو القومية أو السياسية.

- سيكولوجيا الولاء

كما أن الإنسان ذو نزوع طبيعي نحو الانتماء لمجموعة، فهو كذلك ذو نزوع طبيعي للولاء لهذه المجموعة التي ينتمي إليها؛ فقد أجرى تاجفيل تجربة قسّم فيها عددا من الناس إلى مجموعتين دون أي أساس منطقي ولم يلتق بعضهم بعضًا من قبل، فقسمهم بالقرعة المحضة، ورغم ذلك وحين اختبر مفاضلة كل واحد بين المجموعتين باختبار بسيط ظهر جليا تحيز كل فرد لمجموعته دون سبب منطقي[2]. يُفهم من هذا أن الولاء للمجموعة لا يشترط أن يكون عقلانيا أو مرتبطا بمصلحة مباشرة للإنسان، ولا يشترط كذلك أن يرتبط بحالة منافسة أو صراع مع مجموعة أخرى.

حالة الولاء الأعمى هذه نجد لها أثرا واضحا في ما يسمى بـ "التفكير الجماعي" (groupthink) والذي يعرفه إيرفين جانيس بأنه "حالة التفكير التي يكون

---

1 Daniel Druckman, Nationalism, Patriotism & Group Loyalty: A Social Psychological Perspective, Mershon International Studies Review, 1994, 38,43-68

2 المرجع السابق، ص 23.

فيها السعي نحو الاتفاق مسيطرا في الجماعة لدرجة أنه يتجاوز التقييم الواقعي للخيارات البديلة لفعل ما"[1]. ويفصل جانيس عددا من الأعراض التي تشير إلى تفشي حالة "التفكير الجماعي" في مجموعة ما، منها:

1- الحصانة المتوهمة للجماعة: وهو أن تخلق المجموعة حالة من التفاؤل الزائد وتشجع المخاطرة بناء على ذلك، وتوهم باستحالة الفشل.
2- الاعتقاد الراسخ في صحة موقف الجماعة؛ حيث تكون الثقة في أن الحق مع الجماعة ثقة مطلقة ويضمحل النظر الناقد لمواقفها من قبل أفرادها.
3- التبرير: يقوم أفراد المجموعة بتبرير وتسويغ المحاذير أو الإشارات التي تتحدى قناعات المجموعة.
4- التنميط: رسم صورة نمطية للآخر (أعداء المجموعة ومخالفيها) بوصفهم بالضعف أو الشر أو الغباء أو ما شابه.
5- الرقابة الذاتية: للأفكار التي تخالف اتفاق الجماعة، فيصمت من بدا له فكرة أرجح مما اتفق عليه أفراد المجموعة أو قررته قيادتها خوفا من كسر الإجماع.
6- توهم الإجماع في الجماعة وتفسير الصمت بأنه رضا.
7- الضغط بداعي الامتثال على أي فرد من المجموعة يشكك فيها، والتحذير من عدم الولاء "الخيانة".
8- حراس الفكر: وهم الذين يتصدون لمن يخالف الجماعة في الرأي ويحجبون الآراء المخالفة من الوصول والتداول داخل الجماعة.

هذه الأعراض نجدها تنطبق إلى حد كبير على كثير من التكوينات المتفرقة، والمتنازعة في عالمنا العربي والإسلامي، على المستوى الطائفي (سنة، شيعة) أو على المستوى القومي (عرب، أتراك، فرس، ...إلخ)، أو حتى على المستويات الصغرى كالتنظيمات السياسية (الأحزاب، التنظيمات الأيدولوجية) أو الدينية (سلفيون، إخوان، صوفية، ...إلخ). هذه المجموعات تجد فيها قناعتها بحقها المطلق، وتبريرها لأقوالها وأفعالها، وشيطنة الآخر، والحجر على الآراء المخالفة، كل ذلك يحصل تحت غطاء "الولاء للجماعة" والذي أوردها المهالك.

1 Janis, I. L, Groupthink, Psychology Today 5 (6): 43-46, 74-76, 1971

أحد الأمثلة التي تبين حالة التفكير الجماعي وما يمكن أن تجره من بلوات هو انقلاب الإسلاميين في السودان على السلطة المنتخبة في العام 1989؛ فقد توهمت الجماعة أنها تمثل الإسلام الحق، وحين تحالفت عليها الأحزاب الأخرى وهموا بإخراجها تحت ضغوط من الجيش أو لأسباب أخرى، لم ينظر الإسلاميون لذلك على أنه من قبيل التدافع السياسي الخشن ولكنه طبيعي وموجود، فصوروا الأمر على أنه إبعاد للإسلام وليس للجبهة الإسلامية، وأن هذا ينبغي أن يُدفع بكل الوسائل. ثم قامت "بالتبرير" لقرارها القاضي بالانقلاب على السلطة بأن هذا الاستهداف للإسلام يدفع إلى استخدام فقه الضرورة، ثم متى ما استقر الحال، أُعيدت الديمقراطية المنتزعة مرة أخرى إلى الناس. صاحب ذلك حالة من "تنميط" الأحزاب الأخرى، ووصفها بخيانة الدين والوطن والعمالة للغرب، وعندما ظهرت بعض الأصوات الشاذة التي اعترضت على الانقلاب سرعان ما سكتت بسبب من "رقابة ذاتية" حين علمت أنها خارقة للإجماع (رغم أنها كانت تعلم أنها على حق) أو أُسكتت بالضغط عليها بداعي "الامتثال" لأمر الجماعة وتخويفا من الوصم بـ "الخيانة"، وقد أشرف على كل ذلك "حراس للفكر" حتى ينساب الأمر دون تشويش. فماذا كانت نتيجة "التفكير الجماعي" الذي افتقد عناصر النقد العقلاني والمنهج السليم في اتخاذ القرار؟ لا قامت دولة الإسلام المنشودة ولا أُعيدت الديمقراطية، وحاق بالبلاد بلاء كثير.

غرضنا هنا ليس الطعن في مفهوم الولاء كقيمة لها نفعها في كثير من الأحوال، ولكن عندما يُنتج الولاء للجماعة عصبية رعناء، تزيد الفوارق بين مكونات الأمة التي تعوزها الوحدة؛ فالولاء للأمة الواحدة محمود ولكن الولاء لها عبر مكوناتها المتفرقة لا يزيدها إلا فرقة.

- سيكولوجيا الصراع

يمكن القول إن أحد المحاور الرئيسية التي تقوم عليها سيكولوجيا الصراع بين المجموعات هي الحاجة إلى عدو؛ يقول فاميك فولكن: "إن الإثنية والقومية وما شابههما هي من اختلاقاتنا الذهنية، لذلك فإنه من المحتمل أن نعتبر الذهن هو مختلق مفهوم "العدو"، وأنه طالما "جماعة العدو" بقيت -على الأقل- على مسافة

سيكولوجية فإن ذلك يمنحنا عونا وراحة، ويحسن تماسكنا ويجعل المقارنة مع أنفسنا مستحسنة"[1].

كذلك فإن الحاجة إلى عدو لا تقتصر فقط على الإحساس الإيجابي الذي ينتج عندنا من المقارنة، بل تكون أيضا عنصرا أساسيا في زيادة اللحمة الداخلية واستنفار همم الجماعة للعمل من أجلها لمواجهة خطر ذلك العدو. يقول أبو الحسن الندوي: "إن العواطف التي هي مشتركة والتي يمكن إثارتها بسهولة هي عواطف المقت والخوف التي تحرك جماعات كثيرة من الدهماء، بدل الرحمة والجود والكرم والحب؛ فالذين يريدون أن يحكموا على الشعب لغاية ما، لا ينجحون حتى يلتمسوا له ما يكرهه ويوجدوا له من يخافه... فلم يعد من دواعي العجب أن الحكومات القومية في هذا العصر في معاملاتها لجيرانها إنما تقاد بعواطف المقت والخوف، فعلى تلك العواطف يعيش من يحكمونها، وعلى تلك العواطف يقوى الاتحاد القومي"[2].

وليس خافيا ما ظلت الحكومات الأميركية تفعله على مر السنوات من شيطنة الألمان واليابانيين إبان الحرب العالمية الثانية، ثم وبسرعة كبيرة انتقلت إلى شيطنة حليفها في الحرب: الاتحاد السوفيتي، ثم وبذات السرعة فعلت نفس الشيء مع حلفائها في هزيمة السوفيت، الجهاديين الإسلاميين.

قد يكون اتخاذ الغرب عدوا مفهوما من حيث إنه مقابلة للعداء بمثله، ولكن الذي يعارض المنطق السليم هو أن تكون عداوة الأقارب أشد من عداوة الأباعد، أن يتعادى أبناء القبيلة الواحدة أو الوطن الواحد أو الدين الواحد، بل ويستعدون الأباعد على أقاربهم تحقيقا لما نهى الله عنه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (المائدة: 51). وقد ذكر التاريخ كثيرا من وجوه هذه الموالاة؛ حيث والى أمراء الممالك الإسلامية في الأندلس المسيحيين بعضهم على بعض، ولا يزال واقعنا حافلا بأمثال هذه الموالاة المختلة.

---

1 Vamic D. Volkan, A Need To Have Enemies And Allies: A Developmental Approach, Political Psychology vol. 6, No 2, 1985

2 ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، دار الكلمة، 1998، ص 177.

في مثل هذا يتكلم فرويد عما أسماه: "نرجسية الفوارق الطفيفة"، في إشارة إلى أن الفوارق الطفيفة بين من هم عموما متشابهون تؤدي إلى التغريب والعداء[1]. وكان مما أثار انتباه فرويد هو العلة وراء التعادي والتباغض بين الشعوب التي تعيش في أراض متجاورة كالبرتغاليين والإسبان، الإنجليز والأسكتلنديين وغير ذلك. وكأن العالم العربي الإسلامي اليوم -للمتأمل- يعيش ذات التاريخ الأوروبي متأخرا عنه بمئات السنين. ومن هذا يلاحظ فولكن أن الناس تميل في "اختيار" أعدائها لمن يألفونهم ويعرفونهم ثم يبحثون عن الفوارق بينهم ويقول "نحن نركز بهوس -في الشدة- على اختلافاتنا لكي نتعلق بالوهم أن العدو لا يشبهنا"[2]، ومقابلة هذا بواقعنا لا تحتاج إلى كثير جهد.

لا حاجة لنا بالقول: إن استعراض الدواعي السيكولوجية لتأسيس الجماعات والانتماء إليها ليس من قبيل التبسيط المخل للتعقيد الحقيقي في الاختلافات والصراعات التي تعصف بعالمنا اليوم، ولا هي محاولة -كما يقول فولكمان- لاختزال هذه الصراعات في أنها مقابل موضوعي لتطور سيكولوجية الإنسان الفرد. ولكنها محاولة للفت الأنظار إلى الجانب النفساني ودوره في تحويل كثير من الاختلافات المحمودة إلى مفرقات مذمومة لا يزيدها الزمن إلا بعدا واتساعا كون هذه العناصر النفسانية تشبه الخمر، يزيدها الزمن تعتقا وتزيد هي الناس توهما وضلالا.

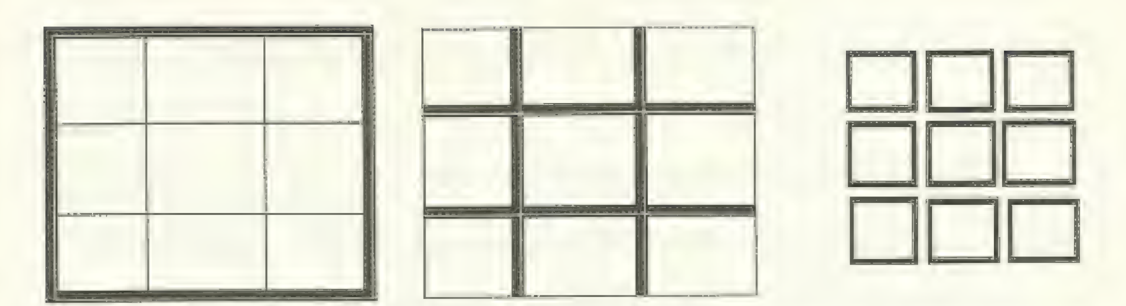
خاتمة

يمكننا تلخيص ما ذكرناه في هذا الباب باللجوء إلى التجريد والرسم، فنقول: بداية تقسيم أي كل جامع تكون المكونات أو الأجزاء المنقسمة ضعيفة الفارق بينها وبين الآخرين، وتصدعات الكل الجامع واهنة وبه الكثير من التماسك، ثم، ومع مرور الزمن، يزيد تماسك كل جزء بما يزيد من تفرقه عن غيره ويزيد صدوع الكل القديم الجامع بدوافع ونوازع الانتماء والولاء التي تبررها في البداية أسس فكرية (أيديولوجية) أو غيرها، ثم لا يعدو بعد زمن أن يكون السبب الحقيقي وراءها هي النزعة الطبيعية للتلون والانتماء والعصبية لأي كيان متميز في المجتمع (الرسم).

---

1 Volkan، مصدر سابق، ص 243.

2 المرجع السابق، ص 244.



الرسم (من اليسار إلى اليمين): في الأول كيان ذو إطار جامع قوي وفوارق داخلية ضعيفة (المربع الأول)، ثم يضعف الإطار الجامع وتقوى الفوارق الداخلية (المربع الثاني)، وأخيرا يتلاشى الإطار الجامع وتحصل الفرقة (المربع الثالث)، يتكرر الأمر للكيانات الصغيرة الجديدة بنفس النسق في حالة من التفرق المستمر.

والذي ينظر في العالم العربي الإسلامي اليوم يجده يمر بصراعات عديدة، ولكنها في غالبها ذات جذور موروثة لا علاقة للأجيال المتصارعة الآن بها؛ فكل العالم الآن يضرب على طبول التفريق بين السنة والشيعة بالضغط على إيران حد الانفجار، ومصر التي تحررت -لوهلة- من الحكم القهري على أيدي شبابها، تعاني الآن من توهان الشباب بين التنظيمات القديمة؛ الإخوان والناصريين والشيوعيين والسلفيين وما شابه. ولو أن هذه الانتماءات كانت دفعا للعملية الشورية والديمقراطية لما استنكرت، ولكنها ذات حالة الانتماءات والولاءات المتطرفة لجماعات متفرقة بسبب "نرجسية الاختلافات الطفيفة" كما أسماها فرويد، فبات بعض الناس يحن لعهد القهر السابق ويفضله على أن تصل "مجموعة الآخر" إلى الحكم. عين الشيطنة اللاعقلانية للآخر والولاء الأعمى لجماعة الذات.

والسودان يرزح في حرب أهلية لما يقارب الخمسين عاما حتى انشطر شطرين بدعوى كل شطر أن "الآخر لا يشبهنا!". أما إذا نظرنا إلى أحزابه السياسية التي تريد الصراع على المركز، فلا يملك المستقل أن يميز بين زيد وعمرو أو أحمد وحاج أحمد كما يقول السودانيون. نفس الأمر ينطبق على الصراعات القبلية في دارفور والتي كانت وراء الحرب التي أكملت عامها العاشر الآن.

والذي يحب أن يرى "نرجسية الفوارق الطفيفة" في أجلى صورها، فلينظر إلى العصبية القُطرية غير المبررة وحالة الـ "نحن" و"هم" بين شعوب وادي النيل أو الشعوب المغاربية أو شعوب الجزيرة العربية أو شعوب الشام.

الفصل الثالث

أيديولوجيا الجماعات الإسلامية
من خلال فلسفة النسبية

ذكرنا في باب سابق أن كل جماعة إسلامية تقوم في مجتمع مسلم لابد لها من أساس فكري تقوم عليه. هذا الأساس الفكري يبين رؤية هذه الجماعة للإسلام من ناحية كلية أو جزئية، ويبين المفارقة بين هذه الرؤية المثالية والواقع في المجتمع المسلم وكيفية إصلاحه، وهذا يمثل أهداف الجماعة أو دواعي قيامها. الإشكال الذي يواجه الجماعة والمجتمع على حد سواء هو (نسبية) هذا الأساس الفكري الذي تقوم عليه الجماعة؛ إذ إن الاختلاف بين الناس في الأفكار أمر محتوم، مما يعني الاختلاف حول أهداف الجماعة ودواعي قيامها من الأساس. وحيث إن الكلام هنا عن الجماعات الإصلاحية الأيديولوجية التي تهدف إلى إحداث تغيير في المجتمع على المستوى الفكري والعملي أيضا، ما يعني أنها تسعى إلى إحداث تغيير في حياة الأفراد بشكل عام، فإن تقييم المجتمع لأفكار الجماعة بما قد ينتج موافقة أو مخالفة، يصبح أمرا محتوما كذلك، بل هو حق مكفول لهذا المجتمع. وقد تمكنت المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ من تصميم آليات متعددة لإجراء عملية طرح الأفكار الإصلاحية وتقييمها ومن ثم تفعيلها أو رفضها بطرق سلمية تستوعب الاختلاف الإنساني الطبيعي.

الإشكال هنا يأتي من حقيقة أن الجماعات الإسلامية في الغالب تستوحي أفكارها الإصلاحية من الإسلام والذي هو -في إطار المجتمعات المسلمة- حق مطلق لا وجود فيه للنسبية، فمتى ما كان إحقاق الحق عند بعض الجماعات لا يتقيد بالآليات السلمية الاختيارية للمجتمع، حصل الصدام، وهنا مبتغانا من هذا المبحث والذي سنحاول فيه أن نعرض بعض الأفكار الأساسية عن مفهوم النسبية والحق المطلق أو الحقيقة المطلقة، ومفهوم الأيديولوجيا وتأثير هذه المفاهيم على واقع الجماعات الإسلامية في العالم الإسلامي.

ولكن، وقبل الخوض في ذلك، تلزم الإشارة إلى أن هذا من الأبواب الراسخة في الفلسفة، وهو أكبر من موضوع هذا الكتاب، وطالما أن غرضنا هنا هو مناقشة دوغمائية بعض الجماعات الإسلامية وتحليل جذور عصبيتها وادعاء كل منها

امتلاك الحق دون غيرها، فإننا بحاجة إلى تمهيد موجز عن موضوع الحقيقة المطلقة والنسبية دون خوض في تفاصيلها، ثم استخدام هذا التمهيد في نقد الأسس الفكرية التي تقوم عليها الجماعات الإسلامية.

مفهوم الحقيقة المطلقة والنسبية

أدرك الفلاسفة منذ عهد قديم أن قصور أدوات الإدراك الحسية عند الإنسان -الحواس- يطعن بطبيعة الحال في حقيقة كل المحسوسات طالما أن هذه الحقيقة مبنية على هذه الحواس، فذهبوا في تعريف الحقيقة مذاهب شتى؛ فقال بعضهم بوجود حقيقة مطلقة للأشياء ولكنها غير مدركة بالحواس. ومن هنا جاء أفلاطون بفكرة وجود عالم (مثال) أو (حقيقة) غير هذا العالم المحسوس، والذي لا يشكّل إلا انعكاسا أو (ظلالا) لذاك الحقيقي[1].

برز مفهوم النسبية عندما بحث كانط في موضوع الحقيقة، وقرر أن الأشياء لها ذوات مستقلة عن مداركنا، وأننا نعرف الأشياء بالعقل والعقل له محددات، لذلك فإن إدراكنا للشيء هو (النسخة العقلية) لهذا الشيء، بينما "الشيء في ذاته" ربما يكون مختلفا[2]. تبعا لذلك يقول عبد الرحمن بدوي: "فإن المعرفة نسبية؛ إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها وإنما يعرف الظواهر... ورغم أن العلم نسبي فإنه موضوعي وصادق، لا من حيث إنه مطابق للشيء في ذاته، فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، بل بمعنى أن العلم يتفق مع القوانين الكلية للذهن. والحقيقة تحد إذا لا بمادتها، أي بمضمونها، بل بشكلها، أعني بطابع الكلية الذي يميزها"[3]. فإذا أقررنا بهذا القصور الإدراكي لعقولنا للعالم المحسوس، وبغض النظر عن حقيقة لـ "الشيء في ذاته" فإن كل يقين عقلي بالمحسوسات ينهار، وهو ما حدث لفلاسفة الشك كالغزالي وديكارت، حيث لم يبق من يقين للأخير سوى وجوده الذاتي القائم على كونه يفكر "أنا أفكر، إذن أنا موجود"[4].

---

1 محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، 1989، ص 53.
2 عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، 1975، ص 124.
3 السابق، ص 125.
4 مقولة ديكارت الشهيرة في كتاب خطاب في المنهج.

هذه النظرية الفلسفية التي تفترض وجود حقيقة مطلقة ومن ثم تعرّف الحقيقة بأنها مطابقة الفكرة للواقع، تسمى نظرية المطابقة Correspondence theory، ومن أنصارها رواد الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو والفلاسفة المسلمين ابن سينا وابن رشد وآخرون كتوماس الأكويني وبرتراند رسل[1].

هنالك مدرسة أخرى يرودها هيغل هي المدرسة الجدلية تفترض أن "الحقيقة في صيرورة وتغير، وليس ثم حقيقة مطلقة صادقة صدقا كليا في الزمان والمكان، إلا إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها، وأنى لها أن تبلغ ذلك أبدا!"[2]. ومدرسة براغماتية ترى أن تعريف الحقيقة ينبغي أن يكون بواسطة نتائجها العملية، فالحق عندهم هو "ما ينجح، وهو المفيد وهو الناجح"[3]. وأخرى توفيقية ترى أن الحقيقة هي ما توافق عليه الناس، إلى آخر هذه المدارس والنظريات[4].

النسبية والحاجة إلى إطار مرجعي

هذا الاختلاف الكبير والتنوع في المفهوم الأساسي للإنسانية، مفهوم الحقيقة، يعني بالضرورة أن كل قول أو فعل إنساني سيحتاج إلى إطار مرجعي (يُنسب) إليه ليكتسب معنى مفهوما. فمثلا، وحسب النظرية النسبية لأينشتاين، إذا قلنا: إن رجلا على ظهر سفينة في البحر تحرك بسرعة، يجب أن نسأل: بسرعة بالنسبة إلى ماذا: السفينة أم البحر؟ نفس الأمر ينطبق في إطار القيم، فإذا قلت: إن فلانا كريم، يجب أن نسأل: كريم بأي معيار؟ فالكرم وسط مجموعة البخلاء سيختلف عن الكرم وسط الكرماء. على هذا الأساس فإن الأقوال والأفعال تأخذ "قيمتها" داخل الإطار المرجعي الذي تتبع

---

1 موسوعة ستانفورد للفلسفة:
David, Marian, "The Correspondence Theory of Truth", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/truth-correspondence/>.

2 عبد الرحمن بدوي، سابق، ص 142.

3 السابق، ص 144.

4 موسوعة (ستانفورد) للفلسفة:
Swoyer, Chris, "Relativism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>

له كالثقافة أو اللغة أو الدين، والإنسانية متعددة الثقافات واللغات والأديان، لذلك تفتقر إلى ذلك الإطار المرجعي الموحد الذي يمكن أن يجمعها على أي شيء. وقد حاول المعاصرون تحديد عدد من القيم التي لا يختلف عليها الناس وتكون ثابتة في كل زمان ومكان (كونية)، فأخرجوا مبادئ حقوق الإنسان التي صدرت عن الأمم المتحدة عام 1948، ولكن هذه نفسها وجدت اعتراضا واسعا وطُعن بهذا في (كونيتها)[1].

هذا قد يقودنا إلى القول بأن النسبية أصبحت كالقانون المطلق، بمعنى أن كل شيء في هذا الكون نسبي إلى إطاره المرجعي ولا يوجد إطار مرجعي يجمع كل الأشياء. هذا بالطبع يكشف عن تناقض منطقي واضح، فالذي يقول إن النسبية تنطبق على كل شيء (مطلقة) يكون قد حكم بإطلاقية النسبية التي يدافع عنها، وإذا أقر بأن النسبية غير مطلقة يكون قد ألغى شمول القاعدة. هذا الإشكال المنطقي ليس له حل، وقد حاول البعض الالتفاف عليه بالقول بأن الاستثناء الوحيد للنسبية المطلقة هو الإطلاق في النسبية[2]! ولن أخوض هنا في هذا الجدال ولكن سأمضي مع القول: إن الاشياء على الصعيد العملي -وهذا تمييز مهم- يصعب إيجاد اتفاق تام عليها، من ثمّ، فإن الأشياء تبقى نسبية دائما.

الإشكال الذي ينبع من الإقرار بالنسبية هو أنه قد يهدم -في نظر البعض- الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ويطعن في جميع الأديان، وهذا فيما يبدو هو مصدر الاعتراض الأساسي على مفهوم النسبية؛ فباستثناء التناقض المنطقي الذي ذكرته سابقا والذي لا توجد له مترتبات على الصعيد العملي، بمعنى أنه يبقى إشكالا نظريا فقط، فإن مفهوم النسبية من ناحية منطقية يعد متماسكا لا سبيل إلى دحضه[3]، وفي نفس الوقت، لا سبيل للإنسانية إلى الاستغناء عن الأخلاق والتي تعد الأديان هي أفضل مواعينها وأكثر نظمها فعالية[4]، فكيف السبيل إلى استيعاب الأمرين دون تعارض؟

---

1 امتنعت ثماني دول عن التصويت لإجازة الوثيقة، راجع:
http://www.un.org/en/documents/udhr/history.shtml

2 موسوعة ستانفورد للفلسفة، راجع relativism، سابق.

3 هذا في رأيي، والحقيقة أن نقاد فلسفة النسبية كثر. راجع موضوع النسبية في موسوعة ستانفورد للفلسفة، مصدر سابق.

4 الكلام عن الأديان هنا من منطلق عقلاني وليس من منطلق إيماني، سنأتي على موضوع الإيمان لاحقا.

لقد ذكرت سابقا عددا من الأمثلة لمفهومات الحقيقة عند مختلف الفلاسفة وكثير منهم عرّف الحقيقة على أنها شيء نسبي، وحاولوا استيعاب المنظومات الأخلاقية في إطار هذه النسبية. ومن أميز هذه التعريفات في رأيي تلك التي أخرجها هيغل وتبعه فيها ماركس والتي يقول فيها عبد الله العروي: "إن نسبية هيغل وماركس نسبية نسبية، بمعنى أن حقيقة زمن معين تعد مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة، وبذا تكتسب قيمة دائمة، أما نسبية اجتماعيات الثقافة والدراسات الشبيهة بها فهي نسبية مطلقة، بمعنى أنه لا يوجد مقياس واحد ترد إليه كل تصورات الكون المختلفة"[1]. وهذا توفيق جيد يستوعب النسبية الحتمية ولا ينفي مع ذلك وجود حقيقة مطلقة "تصير" إليها تلك الحقائق النسبية بما يكسبها قيمة دائمة. لكن تبقى المعضلة التي تأبى أن تفارقنا وهي أن أي نظرية توفيقية -كالسابقة- تظل هي نفسها نسبية، يقبلها البعض ويرفضها آخرون، وأن إيجاد إطار مرجعي جامع هو أمر شبه مستحيل، وأقول: (شبه) هنا حتى لا نعود إلى الإطلاق مرة أخرى وندور. لذلك فسأكتفي بهذا التمهيد وأمضي قدما الآن لمناقشة كيفية استيعاب مفهوم النسبية في الدين وعلاقة الإيمان بذلك.

الحق الديني بين النسبية والإطلاق

هل الدين حق مطلق أم نسبي؟ يمكننا أن نطرح السؤال بشكل آخر: هل من الممكن بعد نقاشنا لمفهوم النسبية في الفقرات السابقة أن نجزم بأن الدين حق مطلق؟

سأترك الإجابة على هذا السؤال لوقت لاحق لأنظر الآن إلى الموضوع من زاوية أخرى. كل الفلاسفة والمفكرين الذين يقدمون فكرة ما إلى الناس يقدمونها وهم يظنون أو يرجحون صحة هذه الفكرة، وإلا فلا فائدة من تقديمها إلى الناس. حتى الذين يؤيدون القول بنسبية الأشياء سيظنون أن أفكارهم التي يقدمونها صحيحة نسبيا وأنها على أقل تقدير هي الأقرب إلى الصواب من غيرها، وهو ما تؤيده المقولة المنسوبة إلى الشافعي: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ

1 عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 75.

يحتمل الصواب". أو كما يقول كارل بوبر: "رغم أننا لا نستطيع أبدا تبرير الدعوى بأننا بلغنا الصدق/الحقيقة، فإننا في أغلب الأحوال نستطيع إعطاء أسباب وجيهة، أو تبرير لوجوب الحكم على نظرية ما بأنها أقرب إلى الصدق من سواها"[1]. ولكن الظن بنسبية الفكرة أو الاعتقاد في إطلاقها من حيث حقيقتها لا ينعكس على الصعيد العملي؛ فالشافعيّ سيعمل ويفتي في الفقه بمذهبه رغم إقراره بنسبية صحته، وماركس كان سيعمل من أجل إنهاء الطبقية بين الناس، سواء اعتقد في صحة نظرته للتاريخ أو ظن أن نهاية الصراع الطبقي نفسها ربما تكون مرحلة في سيرورة تاريخية أطول لا سبيل إلى إدراكها. المقصود هو أن الإنسان لا يستطيع أن يكون محايدا بالإطلاق في هذه الدنيا، ولابد له من التحيز بشكل ما. هذا التحيز هو الإطار المرجعي أو أحد الإطارات المرجعية التي سيعمل الإنسان فيها. وعندما تكون الأفكار غير متعلقة بأحوال الفرد أو مآلاته فلن يهمه كثيرا مقدار الحقيقة في هذه الأفكار وما إذا كانت نسبية أو مطلقة. ولكن عندما تفرض الأفكار مترتبات عملية على الفرد وتؤثر في حاله ومآله فإن اختيار فكرة ما يصبح حتميا، لابد من الاختيار، ولا سبيل إلى الامتناع، لأن أصحاب الأفكار قد حددوا أن اختيار الأفكار الأخرى (المنافسة) يعد اختيارا خاطئا وأن عدم الاختيار هو اختيار خاطئ كذلك. في هذه الحالة لابد للمرء المتلقي لهذه الأفكار من أن يختار بينها أو لا شيء منها وهو مختار في كل الأحوال. هنا، فإن درجة الحقيقة في كل فكرة تكون لها أهمية كبيرة لهذا الفرد لما فيها من عواقب في حاله ومآله.

لنضرب مثلا هنا يجلّي الفكرة أكثر؛ لنفرض أن عالما في الجيولوجيا خرج على الناس بنظرية أن الأرض ستفنى بعد مليون سنة، فإن الفرد العادي لن يعنيه الأمر كثيرا ولن يهمه أن يبحث في درجة الصدق في هذه النظرية ولا أن يقرر بشأنها، لأنها لا تؤثر عليه سواء صدقت أم كذبت. ولكن لو أن هذا العالِم قال إن الأرض ستفنى بعد خمس سنوات، فإن كل من يظن أنه يمكن أن يعيش خمس سنوات سيحتم عليه أن يقرر بشأن هذه النظرية لأنها لو صدقت فستؤثر عليه، ولن يسعفه هنا ألا يقرر بشأن صدق النظرية أو كذبها، لأن هذا نفسه سيكون قرارا له عواقبه.

---

1 كارل بوبر، أسطورة الإطار، عالم المعرفة، 2003، ص 193.

سيخرج على الناس علماء آخرون يشككون في صدق هذه النظرية ويطرحون نظريات أخرى مختلفة، وسيجد الناس أنهم مضطرون إلى الاختيار بين هذه النظريات ويتخذون التدابير المناسبة بناء على هذا الاختيار (الرحيل إلى المريخ أو الصلاة والاستغفار). معظم الناس لن يكون لهم علم بالجيولوجيا ولا سبيل لهم لتمحيص هذه النظريات علميا بما يكفل لهم الاختيار على برهان، ولكن سيحاولون المفاضلة بين هذه النظريات الموجودة بناء على الحدس السليم بعد بذل وسعهم من الناحية العلمية البرهانية، بمعنى أنهم سيحتاجون إلى أن يصدّقوا إحدى هذه النظريات غيبا ثم يعملوا بمقتضى هذا التصديق، وذلك بأن يتخذوا تدابير لمغادرة الأرض مثلا، بافتراض أن هذا ممكن. السؤال هنا -وهو الشاهد من المثال- هل ستشكل درجة الصدق في النظرية فرقا في التدابير العملية التي سيتخذها المرء إذا كانت النظرية راجحة عنده في كل الأحوال؟ بتعبير آخر، هل سيختلف قرار المرء في الركوب مغادرا كوكب الأرض إلا إذا كان لا يشك إطلاقا في صحة النظرية أو إذا كان يظن أنها أقرب النظريات إلى الصواب؟ كلا، سيغادر في الحالتين.

اختيار المرء الإيمان بهذه النظرية سيكون اختيارا لإطار مرجعي يعمل المرء بمقتضاه؛ سيحزم أمتعته ويبيع ممتلكاته التي لن يسافر بها وسيدفع مالا كثيرا لمغادرة الكوكب نهائيا. هذه هي التدابير الصحيحة للنجاة داخل الإطار المرجعي الذي اختاره الشخص. شخص آخر صدّق نظرية أخرى تكذّب هذه الأولى استفاد من حالة الهلع التي أصابت بعض الناس واشترى ممتلكاتهم بأثمان بخسة، وهذه هي التدابير الصحيحة داخل إطاره المرجعي والخطأ داخل الإطار الأول. وهذه هي نسبية الأمر في مثالنا هذا. هناك حقيقة مطلقة قطعا بين هذه الآراء، ولكن لا سبيل إلى إدراكها إلا بعد مرور السنوات الخمس، وسيكون الأوان قد فات على اتخاذ أي تدابير مختلفة وقتها، فلا سبيل للمسافرين إلى العودة ولا سبيل للقاعدين إلى السفر. هذا هو جوهر الدين: الإيمان بأمر غيبي والعمل بمقتضى هذا الإيمان.

إذن، وبالعودة إلى سؤالنا الأول، فالحق المطلق ليس أمرا يجده المرء في الفكرة المعبرة عنه فيتبع الفكرة ليصل إلى الحق، ولكنه صفة يطلقها المرء على الفكرة التي اختارها إطارا مرجعيا بالإيمان. لقد ذكرنا قبلُ أن الحق المطلق لا سبيل إلى إدراكه لقصور أدوات الإدراك في العقل البشري؛ لذلك فإنه من العبث أن يقول شخص

ما إنه اتبع الدين لأنه أدرك فيه الحق الذي ما دونه باطل. بل الصحيح أنه آمن غيبيا أن هذا الدين هو الحق فاتبعه، وبإمكانه أن يقول إنه حق مطلق أو إنه حق نسبي ولكنه سيتبعه في كل حال. هذا في حال أن الفكرة لم تقل بامتلاك الحق المطلق، أما إذا قالت بذلك كبعض الأديان، فإن الدخول في الدين المعين يستتبع لزاما الإيمان بحقيقته المطلقة. بتعبير آخر: الشافعي قد أقر بنسبية الحق في آرائه الفقهية، وهذا لم يمنعه من الإفتاء والعمل بها، ويمكن لمن أراد أن يتبع الشافعي أن يصدق أن آراءه هذه هي الصواب في الفقه وكل ما سواها خطأ أو يحاكي الشافعي في تواضعه ويقر بنسبية الحق في هذه الآراء ولكن يتبعها بأي حال. الدين يختلف، فالإسلام يبين أنه الدين الحق (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ) (آل عمران: 19)، (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) (آل عمران: 85)، عليه، فالذي يختار أن يكون مسلما سيتحتم عليه الإيمان بأن الحق في الإسلام مطلق، بمعنى أنه حق غير مقيد بزمان أو مكان أو حال، ولا يمكن أن يكون الحق في غيره. ولكن يجب الانتباه إلى أن هذا الإيمان أحيانا يكون بعد اختيار الإسلام دينا، ومن ثمّ الاحتكام إلى الإطار المرجعي الإسلامي والذي تأتي الطاعة لما في نصوصه لاحقة لذلك، فالشخص اختار الإسلام أولا وكان يمكن أن يختار غيره، ثم بموجب هذا الاختيار الحر ألزم نفسه بتعاليم الإسلام ومنها الإيمان بأن الإسلام حق مطلق. هذا لا يمنع أن بعض الناس ربما نظر في الأديان فوقر في قلبه أن الإسلام هو الصحيح دون غيره قبل أن يعلم أن هذه القناعة هي من مطلوبات الدين، ومنهم من يظن واهما أنه أدرك هذا الأمر بعقله، ومنهم من يقر بأن حدسه أو فطرته هي التي قادته ولكنه يصدقها تماما وفي كل هذه الأحوال فالاختيار قد وقع على الإسلام وتحدد بهذا الإطار المرجعي للشخص لاغيا حالة الحياد الافتراضية التي كان فيها.

لن يخفى على القارئ الكريم أن الأمور في الواقع تسير بشكل مختلف في كثير من الأحيان؛ فالإنسان لا ينشأ حتى يعقل وهو في حالة حياد فكري، بل إن تحيزاته هي جزء أصيل من نشأته وتكوينه العقلي. فالذي ينشأ على الهندوسية سيكون مؤطرا بأطرها وسيرى عندئذ ما سواها خطأ، فإذا أراد أن ينظر إلى غيرها نظرة مجردة عليه أن يكون بالشجاعة الكافية ليخرج من إطار الهندوسية كاسرا كل القيود التي تضعها عليه ومتحديا الغضب الاجتماعي الذي سيواجهه، ثم ينظر بعين

لأنه مثيلا ومطلق

الحياد إلى الأديان جميعا ويدرسها ويقرر من ثَمّ، فإما عاد إلى هندوسيته بقناعة جديدة هي أكثر صلابة، وإما اختار غيرها. والواقع أن نخبة من الناس فقط هم من يفعل ذلك والسواد الأعظم يستأنسون ما نشؤوا عليه خصوصا في أمر الأديان التي تحاط عادة بأطر شديدة المنعة والتحذير من محاولة الخروج عنها ولو من باب الفضول المعرفي.

لقد وجد الفيلسوف الهولندي سبينوزا مخرجا من أزمة الحيرة للذي يتجرأ على النظر المجرد في الأديان، فقال إن الإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة بل عقائد تؤدي إلى الطاعة[1]. فالإنسان بهذا الفهم عليه أن يبذل جهده في الاعتقاد الصحيح، ولكنه غير مسؤول عنه طالما آمن بالله، ولكن الإنسان مسؤول عن طاعته التي تقوم على عمل الخير حتى ولو كانت عقائده خطأ، أي غير مطابقة للحقيقة.

مقولة سبينوزا هذه تدعم ما ذكرته من أن إدراك الحقيقة مستحيل، وأن الإنسان عليه أن يبذل جهده في الاختيار الصحيح دون أن يتحقق له يقين برهاني، المهم هو أن يلتزم ويعمل بمقتضى اختياره.

يتوجب عليّ قبل أن أتجاوز هذا النقاش أن أجيب على السؤال الذي قد يطرأ على ذهن القارئ: ما الذي دعانا لمناقشة هذا الموضوع الشائك وما علاقته بموضوع الجماعات الإسلامية موضوع الكتاب؟ والحق أن هذا الموضوع - موضوع الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة وعلاقة ذلك بالدين- وكما ذكرت من قبل، لهو أكبر من موضوع الكتاب، وأعقد، ومحاولة مناقشة موضوع الجماعات الإسلامية باستخدام موضوع فلسفي شائك كالسابق ربما يبدو كمن يحاول قتل ذبابة بمدفع، ولكني الآن بصدد مناقشة نسبية الأفكار التي تدعو إليها الجماعات الإسلامية ونفي الحق المطلق عنها والذي إذا لم تدّعه علنا، نضحت به أعمالها. ولو أنني ناقشت هذا الأمر دون تمهيد مناسب لربما أشكل على بعض من لا خبرة لهم بموضوع النسبية والإطلاق. ولكن الأهم من ذلك أن السؤال المنطقي لأي قارئ مستنير سيكون: قد علمنا أن أفكار هذه الجماعات نسبية وأنها لا تملك صكا بالحق المطلق، ولكن ما بال هذا الكاتب المسلم تجاوز الكلام عن نسبية

---

1 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب وتقديم حسن حنفي، جداول للنشر، 2011، ص 373.

الإسلام نفسه. أوَليست هنالك أديان أخرى؟ أوَلا يقول كل منها بأنه يملك الحق المطلق؟ على أي أساس اعتبر الكاتب أن الإسلام حق مطلق وانتقل مباشرة إلى مناقشة نسبية الجماعات الإسلامية التي تنتسب إليه وتدعي بذلك امتلاك ذلك الحق المطلق؟ هذه أسئلة مشروعة ولولا ما أسلفت من تمهيد موجز لظلت في الفكرة ثغرة تضعف تماسكها.

نسبية الحق في مدارس الفكر الإسلامي المختلفة

نعود الآن إلى المحور الرئيسي للكتاب وهو الجماعات الإسلامية. لابد أن نشير ابتداء إلى أن ادعاء الحق المطلق لدى الجماعات بشكل عام -وليس بالضرورة الإسلامية- لا يكون بالضرورة صريحا، فمع تقدم الوعي الإنساني أصبح عسيرا على أي فكرة إنسانية أن تدعي امتلاك الحق المطلق وإن كان البعض لا يزال يجد الجرأة لهذا القول. على كل حال فإن نقاشنا هنا سيكون لمن يدعي ذلك تصريحا أو من خلال أعماله؛ فالماركسية مثلا إن لم تصرح بهذا لفظا فجوهر النظرية يصرح بهذا الادعاء صراحا، وإن لم يقلها فوكوياما باللفظ، فتعبير "نهاية التاريخ" هو أقرب ما يكون إلى مرادف للحق المطلق، والجماعات الإسلامية التي تدعي أنها هي الفرقة الناجية تكون قد فعلت ذات الشيء. لذلك فإن ادعاء الحقيقة المطلقة هو من قبيل الشين المنكور، وهو تهمة يتبادلها أصحاب المذاهب والنحل وهي تكاد تصح عليهم جميعا.

رغم ذلك، لابد من الإقرار بأن كل الأفكار التي تنتجها الإنسانية أو أنتجتها قبلُ، كانت مدفوعة بالبحث عن الحقيقة، في أي مجال كانت. الغرض من معرفة الحقيقة قد يختلف، فقد يكون فائدة ذاتية أو فائدة عامة أو غير ذلك، ولكنه يظل بحثا عن الحقيقة ويظل هو الطاقة التي تولد الأفكار وتستفز العقل الإنساني فترتقي بذلك المعارف الإنسانية وتنهض الحضارات. لذلك فلا ينبغي أن يكون الإقرار بنسبية هذه الأفكار مثبّطا للباحثين عن الحقيقة عن مواصلة هذا السعي النافع، بل ينبغي أن نذكر أن نقد الأفكار -والذي هو إقرار بنسبيتها- هو الذي ينقحها ويطورها ويصححها، ولو أن الناس قبلوا فكرة على أنها الحقيقة المطلقة لما نقدوها، ولو توقف النقد توقفت العقول وجمدت الحياة.

إن العجز عن بلوغ الحقيقة لا يبطل السعي إليها، بينما ادعاء بلوغها يبطله، وهو في الغالب كذبة. ولكن السؤال هو: ماذا يضيرنا كذب الكاذبين طالما أننا أحرار في تصديقهم أو تكذيبهم؟ لا شيء، غير أننا في بعض الأحيان لا نكون أحرارا، وهذا هو بيت القصيد. فالإكراه هو أحد الإفرازات السيئة لإدعاء الحقيقة المطلقة، وستتعدد مصادر الإكراه لتعدد المدّعين الحتمي، فنحصل بذلك على فِرَق مختلفة تتعادى وتتقاتل وجميعها في سبيل الحق! كما سيسعى بعض المدّعين أيضا إلى حكم الناس لتحقيق هذا الحق ويكون من يعترضهم في الحكم أو في السعي إليه معترضا للحق وجاز عندهم قهره، فيكثر الظلم في الشعوب.

يمكننا إذن أن نقول: إن ادعاء الحق المطلق -والكلام هنا داخل الإطار الإسلامي، فالمعنى هو ادعاء جماعة من المسلمين امتلاك الإسلام الصحيح- له ثلاثة أدواء أساسية:

1- الجمود في الفكر لوقف حركة النقد (أو الاجتهاد).

2- التفرق إلى فرق متعادية وأحيانا متقاتلة.

3- حكم الشعوب أو السعي إليه بالقهر.

وأزعم أن كل بلايا المسلمين المجتمعية لن تخرج عن هذه الأدواء الثلاثة. عليه، فلن يكون تبسيطا أن نقول: إن الذي قعد بالمجتمع المسلم على امتداد قرون طويلة هو ادعاء فرقه لامتلاك الحق المطلق كونه أصل هذه الأدواء المذكورة.

فإذا أمعنّا النظر في هذه الأدواء وجدنا أن الكلمة المفتاحية هي "الحرية"؛ فالتقييد في النقد أو في الاجتهاد المتجدد هو كبت للحرية الفكرية، والتعادي والتحارب بين الفرق الإسلامية هو كبت لحرية الاختلاف والتعدد، وحكم الشعوب والسعي إليه بالقهر هو كبت للحرية السياسية. النتيجة المنطقية هي القول: إن ادعاء الحق المطلق يساوي حرمان الناس من الحرية وذلك أصل الداء، ورد الحرية إليهم هو الدواء المنشود، أو على لسان كانط "أمّا لعصر التنوير هذا، فلا شيء مطلوب سوى الحرية"[1].

لا يمكن لأمة أن تنهض بأغلالها، لابد من وضع هذه الآصار والأغلال التي كانت عليها حتى تتمكن من النهوض والانطلاق، وأول مفتاح لهذه الأغلال هو

1 Immanuel Kant, in Michel Foucault's *The Politics of Truth*, Semiotext, 2007, p. 31

الإقرار بنسبية الأفكار الإنسانية/الإسلامية. ولا أعني هنا أن كل فكر إسلامي بـه قدر من الحقيقة، بل المقصود بالنسبية في هذا السياق هو أن الأفكار تستمد صحتها من إطارها، وأنه لا سبيل إلى إدراك مطابقة أي منها للحق المطلق. فإذا قلنا مـثلا: إن الفكر الشيعي هو فكر خاطئ، فهذا القول يصح داخل الإطار السنّي بينمـا داخل الإطار الشيعي العكس هو الصحيح، وفي الإطار الإلحادي كلاهمـا خطـأ. وكل هذه الأطر هي اختياراتنا التي نختارها بكامل حريتنا فرضا، لذلك فإن المحظور يقع إذا حاولنا سلب هذه الحرية فيقتتل السنّي والشيعي ليحق كل منـهما الحـق الذي اختاره على الآخر الذي اختار غيره.

هذه ليست دعوة لإماعة الأفكار بدعوى أنها نسبية، فـالتحيز والاخـتلاف ضروريان لإحداث الحركة والتدافع في المجتمع، ولكن المطلوب هو ألا يؤدي هـذا الاختلاف إلى حرمان الناس من حرية النقد والاجتهاد الفكري بدعوى أن الحق قد بان ولا حاجة إلى البحث مجددا، أو حرمان الناس من الانتماء إلى فكرة ما بدعوى أنها خطأ (من حدد خطأها؟ النص؟ من فهم النص؟ وهكذا)، أو حرمان الناس من حرية اختيار حاكمهم بدعوى أن هذا الحاكم هو الحاكم بأمر الله وهو أحق الناس (شرعا) بالحكم. وإذا سأل سائل: فما المرجعية إذن التي تحكم الناس والناس لابـد لهم من حاكم (بمعنى ضابط وليس شخص)؟ فإن أول ما يخطر على بال المسـلم - ونحن هنا داخل إطار الإسلام- هو النص. فلننظر إذن في موضوع النص فيما يلي.

نسبية التشريع في المجتمع المسلم

عندما نقول إننا اتخذنا الإسلام إطارا مرجعيا ليكون المطلق الـذي نعـاير أو ننسب إليه الأشياء والقيم فما الذي نعنيه؟ ما هو الإسلام ومن أين نتعرفه؟ الـنص هو مصدر معرفتنا بالإسلام ولا شيء غيره، والنص أعني به القرآن والسنة، فهمـا بذلك المكونان الأساسيان لهذا الإطار الإسلامي الذي يحتكم إليه غالب المسلمين. فما طبيعة فهمنا لهذا النص وكيفية التعامل معه؟

النص القرآني هو كلام الله، والكلام -أي كلام- هو تعبير عن معنى في نفس المتكلم يقدمه إلى المتلقي بواسطة اللغة. ولأن ضمائر المتكلم والمتلقي تختلف فربمـا يختلف فهم المتلقي للكلام عن المعنى الذي أراده المتكلم لقصور واسطة اللغـة، ولا

سبيل إلى تأكيد المعنى الحقيقي -وهو مراد المتكلم- سوى بالرجوع إلى المتكلم وعرض فهم المتلقي عليه، فإذا صح فهم المتلقي بوسائل التأكيد الممكنة حصل عنده اليقين[1] بصحة فهمه بعد إقرار المتكلم له على فهمه، وإلا صححه واستيقن بفهم جديد. أما إذا لم يلتق المتلقي بالمتكلم ليراجعه في فهم الكلام، وكان أخذه للكلام نقلا، ظل فهم المتلقي ظني الصحة ولا سبيل إلى مطابقته للمعنى الحقيقي، أي مراد المتكلم.

وحيث إن القرآن هو كلام الله والمتلقي له هما الثقلان، الإنس والجن، فلا سبيل هنا للمتلقي الذي يفهم كلام الله تعالى على نحو ما، أن يحمل فهمه إلى الله ليستيقن صحته أو خطأه. على هذا الأساس فإن القرآن -كل القرآن- يكون ظنيّ المعنى بالنسبة إلى مراد الله تعالى الذي لا نعلمه، أما كلام العلماء عن النص قطعي الدلالة فهو لا يصح إلا بالنسبة إلى اللغة. فالمقصود هو أن المفردة أو الجملة بمفرداها المعينة وفي سياقها المعين لا تحتمل إلا معنى واحدا يتبادر إلى ذهن المتلقي ولا سبيل إلى تأويلها بتأويلات مختلفة، وهذا أمر لغوي. وربما يقول قائل إن استخدام كلام قطعي الدلالة هو دليل على أن المعنى الذي تبادر إلى الذهن هو الذي أراده المتكلم، وهذا القول في رأيي فيه نظر لأنه يقوم على افتراض لما في نفس المتكلم من رغبة في إيصال معنى معين بشكل مباشر، وسيكثر في هذا الجدل وهو ليس من مرادنا هنا.

علينا أن نؤكد أولا أن اللغة هي اختراع بشري متطور ومتغير في الزمان والمكان، لذلك فإننا عندما نقول إن الكلام دلالته قطعية فإن هذه القطعية منشؤها هو شدة اتفاق الناس على معنى واحد للكلام، بحيث إن كل من يسمع المفردة المعينة يفهم ذات المعنى، وهذا اتفاق بشري على الأمر لا يقوم على قوانين طبيعية ولا تنزيل سماوي؛ فالنص القرآني الذي نسميه قطعي الدلالة يكتسب هذه القطعية من اتفاق الناس على معناه، وليس لأن الله تعالى سماه كذلك. إذا فالمرجعية في فهم القرآن -قطعيّه وظنيّه- هي الجمهور ولا سبيل إلى القول بغير ذلك طالما أن القرآن محمول على اللغة، واللغة صنعة البشر.

---

1 يقين نسبي لأن وسائل التأكيد أيضا ستكون اللغة أو غيرها من الوسائل البشرية القاصرة، ولا سبيل إلى يقين كامل إلا بكشف الضمائر وهو محال.

فإذا قرأ أحدهم مثلا: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (الزمر: 62) فإن مفردات (الله) و(خالق) و(كل) و(شيء) هي مفردات اتفق الناس على معانيها اتفاقا كبيرا فلا حاجة لأحد يعرف اللغة إلى شرح هذه الجملة. وإذا قرأ أحدهم: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) (البقرة: 184)، فإن الناس سيختلفون في معناها لأن المفردات (يطيقونه) و(فدية) و(مسكين) كلها تحتمل أكثر من معنى. أما إذا قرأ أحدهم "ا ل م" فلا أحد يستطيع أن يشرح معناها إلا باجتهاد خارج عن اللغة؛ لأنها ليست كلاما مفهوما، وليست من قبيل اللغة التي صنعها الناس، رغم أنها استخدمت ذات الحروف التي صنع الناس منها الكلام المفهوم، ولكنها عندما جاءت بشكل لم يتفق عليه الناس غاب معناها.

فإذا كان فهم القرآن -الذي هو المصدر الأساس لتعريفنا بالإسلام- يعود إلى جمهور الناس، فإنه من المنطقي أن كل الإسلام يقوم على مرجعية الجمهور. فالقرآن نزل بلغة بشرية ناقصة -وإن كان القرآن بقدرة الله غير ناقص- والمتلقي له هم الناس وهم المعنيون بفهمه والعمل بما فهموه منه، وأدوات فهمهم وإدراكهم هي كذلك ناقصة. فلا سبيل إذن إلى إدراك حقيقة مطلقة تكمن وراء النص القرآني، ولا سبيل -من ثمّ- إلى اتخاذ دين غير الذي قام على اتفاق الناس وتراضيهم. وحيث إن اتفاق الناس لا يكون مطلقا ولا تراضيهم كاملا، فإن الإسلام كدين يبقى كلمة جامعة ويبقى القرآن كتابا جامعا، ولكن لا يوجد اتفاق كامل على ما دون ذلك. وتتعدد جرّاء ذلك نسخ الدين بتعدد فهوم الناس وتراضيهم على هذه الفهوم، ولا سبيل إلى إدراك أي هذه الفهوم هو الإسلام الصحيح ولا حاجة إلى ذلك، فالنجاة -قياسا على قول أسبينوزا- ليست في إدراك الدين الصحيح ولكنها في الاجتهاد من أجل إدراك الدين الصحيح قدر المستطاع ثم -وهذا هو المهم- الطاعة والالتزام وفق ذلك الاجتهاد.

على مستوى العقائد، ينبغي أن يكون للناس فيها كامل الحرية في اتباع ما يشاؤون (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (البقرة: 256)، أما على مستوى التشريع فالحرية ستتقلص لأن التشريع يحكم العلاقات بين الناس، فلا سبيل إلى منح كل فرد كامل الحرية ليعامل الناس كما شاء. فإذا كنا قد قررنا أن المرجعية الكبرى في الدين هي جمهور الناس والنص، فيلزم تباعا أن تكون مرجعية التشريع كذلك هي جمهور

الناس واتفاقهم على فهم النصوص. ولن يخفى على القارئ الكريم أن الجمهور الذي يضع التشريع لمجتمع ما ليس هو ذاته الجمهور الذي قلنا إنه مخترع اللغة الحاكمة على النص، فالأول جمهور ظرفي وُجد في زمان ومكان معين، بينما الثاني هو صاحب التراكم الطويل في اختراع المفردات للمعاني عبر أزمنة طويلة تكون حصيلتها اللغة. وبما أن هذا الثاني يستحيل جمعه ليجري تعديلاً على اللغة، فإن هذا يمنح حصانة نسبية للنص، بمعنى أنه لا يستطيع الجمهور الأول (الظرفي) أن يتواطأ على تغيير أحكام النص بتغيير المعاني اللغوية، كل هذا دون الإخلال بالقاعدة التي وضعناها وهي أن اللغة بشرية ومتغيرة.

ولكن هذا لن يمنع الجمهور الظرفي من الاجتهاد في فهم النص في حدود اللغة التي وضعها الجمهور الثابت[1]، وهو ما عُرف بالتأويل. في هذا المعنى يقول ابن رشد: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب..."[2]. وابن رشد يجعل من العقل المرجعية الأولى في التشريع، فهو يطلب تأويل النص باستخدام المرونة في اللغة ليحصل على موافقة النص (النقل) للعقل. أما ما ننشده نحن فهو أعم من ذلك. نحن ننشد تأويل النص باستخدام المرونة في اللغة لنحصل على موافقة النص لمصلحة المجتمع والتي يقررها المجتمع نفسه، فلو شاء المجتمع قرر مصلحته بناء على منهج عقلي برهاني أو تأمل صوفي عرفاني أو تقليد سلفي، الناس أحرار في تقرير شريعتهم في إطار النص المرن بما يرون فيه خيرهم.

نذكّر أن السؤال الذي دعانا إلى النقاش أعلاه كان: ما المرجعية التي تحكم الناس والناس لابد لها من حاكم؟ والإجابة التي حصلنا عليها هي: المجتمع، فإذا كان المجتمع متدينا، اختار الاحتكام إلى النص. وحيث إن النص قد عُلمت مرجعيته وهي محل اتفاق عام، فالكلام سيكون عن مرجعية المجتمع التي وضعناها بمحاذاة النص، وما يمكن أن يترتب على المجتمعات المسلمة من ذلك، وهذا مردٌّ مناسب إلى موضوع الجماعات الإسلامية.

---

1 أقول: (ثابت) لأميزه عن الظرفي، ولكنه في الواقع متغير باعتبار أن اللغة التي هي منتجة متغيرة، ولكن هذا التغيير يحدث على مسار زماني متباعد جدا.

2 ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 97.

شرعية قيام الجماعات الإسلامية في المجتمع

لابد لنا -كتقدمة مناسبة لهذا الفصل- أن تقرّ بأن كل مجتمع إنساني يلزمه ناظم ينظم علاقات أفراده وروابطهم ويضبط تعاملاتهم حتى يستقيم اجتماعهم. هذا الناظم يمكن أن يكون عُرفا قبليا أو قانونا مدنيا أو شرعا سماويا أو غير ذلك، ولكنه بغض النظر عن مصدره سيكون اختيارا للمجتمع[1]. ولو شاء هذا المجتمع أن يغير من شرعة إلى شرعة أو من قانون إلى قانون فهذا أيضا اختياره. ولكن متى ما ارتضى الناس -بإجماع أو غلبة- قانونا ما، صار لازما اتباعه، وغالبا ما يفوّض المجتمع بعض أفراده حكاما ليشرفوا على تنفيذ هذا القانون بينهم. ولو أن جماعة من الناس افتقرت إلى هذا الناظم والضابط لعلاقات أفرادها فلا يصح أن تُسمى مجتمعا لأن اجتماعهم لا شك سيزول.

لنفترض أن شخصا ما فكر وقدّر ثم قرر أن الزنا مقبول ولا حرج عليه في ممارسته، فهو حر تمام الحرية في أن يفكر ما شاء ثم يردُّ إلى ربه فينظر عاقبة أمره، ولكنه لا يستطيع ممارسة الزنا لو أن مجتمع قريته أو قبيلته كان يمنع الزنا، فهو ملزم بقانون المجتمع القبلي. ولو أن مجتمع قرية أو قبيلة رأوا أن الزنا مقبول وقرروا أن يسمحوا به بينهم فهم أحرار فيما ارتضوا لأنفسهم إلا إن كان قانون البلد الذي تتبع له القبيلة يمنع الزنا فهم ملزمون بقانون مجتمع البلد. ولو أن بلدا رأى أن الزنا مقبول وأحب أهله أن يشيعوه بينهم فهم أحرار إلا إن كان قانون عالمي لمجتمع دولي هم جزء منه قد منع الزنا فهم ملزمون بقانون المجتمع الدولي. هذه هي مرجعية المجتمع المقصودة، وهي لا تعكس بالضرورة موضع الحق والصواب، ولكن نسبية الحق ردت الأمر إلى الأفراد في أمر المعتقد وإلى المجتمعات في أمر تنظيم العلاقات بين أفرادها، أي التشريع.

ونلاحظ أن حرية الفرد في المجتمع تقل بقدر احتكاكه وتأثيره في بقية المجتمع، فصاحب الفكرة حريته مطلقة ما دامت الفكرة في رأسه، ولكنها تقل إذا ما قام بدعوة الناس إليها، وهو تغيير المجتمع على الصعيد الفكري. ثم تقل حريته أكثر إذا ما أراد أن ينزّل فكرته عملا وتطبيقا في المجتمع، وهو تغيير المجتمع

---

1 أتكلم هنا عن المجتمع الحر.

على الصعيد الاجتماعي. ثم إن الحرية تقل أكثر إذا ما أراد أن يفرض فكرته على المجتمع ويحولها إلى قانون ملزم، وهو تغيير المجتمع على الصعيد السياسي أو السلطاني.

هذا هو المناخ الذي ينبغي أن ترضى جماعات الإصلاح بالعمل فيه، فالجماعة لا تكتسب مشروعيتها من فكرتها مهما كانت، بل المشروعية تأتي من صاحب المرجعية وهو المجتمع. والجماعة المسلمة التي ترى أن المجتمع المسيحي على ضلال، أو السنيّة التي ترى المجتمع الشيعي على ضلال، أو السلفية التي ترى المجتمع الصوفي على ضلال، عليها أن تعمل لهداية هذا المجتمع وفق قانونه الذي ارتضاه، ولو لم يسعفها هذا القانون في تحقيق مرادها فعليها أن تعمل لتغيير هذا القانون وفق وسيلة التفضيل الأكثر قبولا في التاريخ الإنساني وهي الغلبة العددية. ولو فرضت الجماعة الإصلاحية فكرتها على الناس قسرا -بقوة السلاح مثلا- فربما يتم لها ما أرادت، ولكن علينا أن نتذكر أن ما جاز لنا جاز لسوانا، وهو ما يحول المجتمع إلى شريعة الغاب، أما حكم الأغلبية فهو أفضل المتاح.

غير أن هذه الغلبة لا ينبغي أن تدفع أصحابها لمنع الأقلية من الوجود أو ممارسة الاختلاف في حدود لا تكون فيها خطرا على سلامة المجتمع، فالتنوع سيبقى طبيعة في المجتمعات حتى لو حاولت محاربته لكونه طبيعة بشرية في الأساس. فلو طَرَدَ المسلمون في مجتمع لهم فيه الغلبة غيرَ المسلمين أو قهروهم طمعا في النقاء الديني لوجدوا أنهم منقسمون إلى سنة وشيعة وربما غير ذلك. ولو طَرَد المسلمون السنة لغلبتهم الأقليةَ الشيعيةَ طمعا في النقاء الطائفي، لوجدوا أنهم منقسمون إلى مذاهب عقدية وفقهية مختلفة. ولن يحقق طرد الغالبية الأشاعرة الشافعية لغيرهم النقاء الكامل أبدا؛ فالاختلاف والتنوع طبيعة باقية في أي مجتمع، لذلك نجد أن المجتمعات الإنسانية قد جعلت في أعرافها وقوانينها مساحات من الحرية للأقليات.

هذه المساحات تزيد وتنقص ونوع الأقليات الذي يتمتع بهذه الحرية سيختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، ولكن الذي يظهر للمتأمل أنه كلما زادت درجة الحرية في المجتمع زادت -في الغالب- حيويته وحراكه وتقدمه والعكس صحيح.

على هذا الأساس وبناء على فكرة نسبية الحق ومرجعية المجتمع فإنه:

- لا يصح أن يمنع المسلمون في مجتمعاتهم الأقليات المسيحية من التبشير والدعوة والتوسع في بناء الكنائس ثم يحتجون على تضييق المجتمعات المسيحية في أوروبا مثلا على الأقليات المسلمة في بناء المساجد أو منع الأذان؛ فإما أن نمنع ويمنعوا أو نسمح ويسمحوا. ولا سبيل إلى تبرير الكيل بمكيالين بحجة أننا على حق وهم على باطل لأن المرجعية في ذلك هي المجتمع.
- لا يصح أن يمنع المسلمون السنة في مجتمعاتهم الأقليات الشيعية من الدعوة إلى مذهبهم ثم يحتجون على تضييق الشيعة في مجتمعاتهم على الأقليات السنية في الدعوة إلى مذهبهم. مع ضبط أسلوب الدعوة في كل الأحوال حتى لا يشكل استفزازا لمجتمع الأكثرية. عموما فالشعوب لها أن تختار أن تكون مجتمعات مغلقة فتمنع بعض هذا التنوع تماما، أو تكون مجتمعات منفتحة نسبيا طمعا في أن يثريها التنوع والاختلاف دون خصم من قيمها الأساسية (والتي تحددها المجتمعات أيضا).
- لا يصح لداع إلى المذهب السلفي في مجتمع صوفي -حين لا يجد استجابة كافية- أن يلجأ إلى زعيم عشيرة طموح ويتحالف معه على أن يبارك غزوه للمجتمعات المجاورة بتصويره كجهاد في سبيل الله مقابل تمكين مذهبه السلفي قسرا. وتبرير ذلك بأن السلفية حق والصوفية باطل لا ينفع لأن المرجعية في ذلك هي المجتمع المراد تغييره. الصحيح لكل داعية هو أن يدعو في المجتمع حتى يتمكن من إقناعه بفكره الجديد، فيقوم المجتمع بنفسه بتغيير أعرافه وقوانينه لتوافق الفكرة الجديدة، كما كان يفعل الأنبياء رغم أن الحق عندهم كان مطلقا بيقين.
- لا يصح لجماعة شيعية حملتها الجماهير إلى السلطة أن تجعل من شيعية الدولة وولاية الفقيه ثوابت لا تتغير أبدا باعتبار أن المجتمع كان قد قبلها مرة. لقد ذكرنا أن المجتمعات لها الحق في أن تغير أعرافها وقوانينها بما شاءت وقتما شاءت، ولولا ذلك لما قبل المجتمع المذهب الشيعي ابتداء، فهو لا شك كان شيئا آخر قبل وصول التشيع إليه، وربما أراد أن يترك

التشيع الآن إلى شيء آخر، وكما يقولون: "لو دامت لغيرهم ما آلت إليهم". أما منع التغيير باعتبار أن الوصول إلى الدولة الشيعية هو نهاية التاريخ وهو بلوغ الحق المطلق فباطل كما أفضنا في شرحه قبلُ، ونشدد أن المرجعية للمجتمع.

- لا يصح لحزب سياسي أن يستعين بالجيش للوصول إلى السلطة وحماية مصالحه السياسية ثم الادعاء أن التآمر (المفترض) عليه كان تآمرا على الإسلام مساويا نفسه -الحزب- بالإسلام. ويكفي لبيان خطل هذا المنطق أن يكون اتقاء الجماعة شرا أن يقع عليها، هو أن توقعه هي على غيرها! ولن ينفع أن يبرروا ذلك بأنهم على حق وغيرهم على باطل، فالمرجعية في ذلك هي المجتمع.
- لا يصح لجماعة حكمت الناس قسرا باعتبارها تقيم دولة الإسلام -وهو خطأ ابتداء- أن تستمسك بهذا الحكم حتى بعد أن يبين لها عجزها عن رعاية مصالح الناس وفساد ولاتها وسخط الناس عليها، باعتبار أن ذلك سيكون هدما لدولة الإسلام التي طال بالمسلمين انتظارها. فلزوم الحكم الإسلامي أو إقامة الدولة الإسلامية أمر لا تكفي فيه العقيدة الراسخة للجماعة الداعية إليه، بل لابد أن يُستفتى فيه المجتمع الذي سيُحكم بهذا الحكم وستقوم عليه هذه الدولة؛ فالمجتمع هو صاحب الشأن في هذا. وحتى لو كان خيار المجتمع عند الله باطلا، فلا سبيل إلى إكراهه على الحق.

خلاصة الأمر أنه لا يصح لأي جماعة اعتقدت أنها مالكة الحق المطلق أن تعامل غيرها من الناس بهذا الاعتقاد إلا بالدعوة القائمة على التخيير التام. أما تغيير المجتمعات فيكون برضاهم حتى ولو بقوا على الباطل إلى يوم الدين، والله غني عن العالمين.

الفصل الرابع

الإسلاميون والحكم

دعونا نستعرض ما ذكرناه عن الجماعات الإسلامية حتى الآن بشكل سريع، فقد بيّنا في الباب الأول الإشكال في سعي جماعة إسلامية إلى السيطرة على مفاصل التغيير في المجتمع لأجل تغييره بمقتضى فكرها عن المجتمع المسلم المثالي. وذكرنا أن هذا السلوك "الاحتكاري" في العمل الإصلاحي له ذات الأدواء التي توجد في السلوك الاحتكاري في الأسواق حيث تؤدي "ديكتاتورية التنظيم" إلى منع التدافع والتنافس الطبيعي في المجتمع والذي يمثل الحيوية فيه، فيجمد المجتمع في شكل واحد أنتجته الجماعة المعينة ولم تسمح بمراجعته بشكل حقيقي.

ثم ذكرنا بعد ذلك في الباب الثاني الدوافع السياسية والسيكولوجية التي تقف وراء ظهور العديد من الجماعات الإسلامية التي تدعي أو تظن أنها قامت لإصلاح المجتمع وهدايته إلى الإسلام الصحيح. ويكون الواقع أن هذه الجماعات إما قامت في ظروف سياسية تاريخية ثم استقرت في الأمة الإسلامية كفرقة منها وتقول بأنها أصل الأمة، أو قامت في ظروف مجتمعية تاريخية مختلفة (بما فيها السياسية) وزعمت ما تشاء من أسباب قيامها بينما هي في الواقع دوافع نفسانية تتمثل في نزوع فطري للانتماء إلى مجموعة إنسانية، ثم الولاء لهذه المجموعة، والبحث عن عدو ليزيد اللحمة الداخلية لها، ويشكل حافزا للعمل من أجل الجماعة ونصرها.

ثم ذكرنا في الباب الثالث مفهوم النسبية وكيف أن الأشياء والمعاني تكتسب قيمتها من الإطار المرجعي الذي تنتمي إليه، وعليه، فإن المرجعية الوحيدة الممكنة لأي مجتمع على الصعيد العملي تكون هي المجتمع نفسه. لذلك لا يمكن لأي جماعة إصلاحية دينية أن تفرض رؤيتها الإصلاحية على الناس باعتبارها الحق، فالحق الذي ينتج في الوعي الإنساني هو حق نسبي لا يكتسب شرعية إلا باتفاق الناس حوله إجماعا أو غلبة اختيارية.

لعله الآن، وبعد هذا التحليل النقدي الذي قدمناه في الأبواب السابقة للجماعات الإسلامية، يخطر للمرء أن ظهور هذه الجماعات في المجتمع المسلم هو

شر لا فائدة ترجى من ورائه، وهذا غير صحيح. لقد قررنا من قبل أن المجتمعات ينبغي أن تظل حرة ومفتوحة للآراء والأفكار المختلفة لتختار منها ما تشاء وتمنع ما تشاء بناء على ما ترى فيها من مصلحة لها. وعليه، فالجماعات الإسلامية تعد جزءا من هذا التنوع المجتمعي الذي ينبغي ألا يُحجر عليه. هذا إضافة إلى أن هذا التنوع يشكل وقودا للنهضة في المجتمعات، والأحرى بنا الحث عليه وتشجيعه بوجود ضوابط عوضا عن منعه أو التضييق عليه. غير أن هذا لا يمنع أننا بحاجة إلى إرجاع البصر كرّاتٍ في أمر هذه الجماعات، وفي أهدافها، وطرائق عملها، وكيف يمكن أن يكون في وجودها فائدة أكبر للمسلمين وللإنسانية جمعاء، وتحديدا في علاقة الإسلاميين بالحكم، لماذا يطلبونه بإلحاح، وكيف تصدر أشواقهم وطموحاتهم، وما مبرراتهم في طلبه، ومقدار الحق في تلك المبررات. لقد أصبح أمر الحكم أشبه بالمسَلَّمَة في عمل الجماعات الإسلامية في العصر الحديث، وقد أفسد ذلك الكثير من أعمال هذه الجماعات في المجالات الأخرى الحاصلة أو المرجوة، وذلك أن المنافسة على الحكم وضعتهم في موضع العداء مع الجميع، فطلاب الحكم الآخرون خصوم منافسون، والعامّة محكومون أصحاب حقوق وقلّما رضي محكومون عن حاكم، فيجري سخط الناس على الإسلاميين الحاكمين، على عملهم في الدعوة أو العمل الخيري أو غيره مما ليس من أمر الحكم.

الجماعات الإسلامية بحاجة إلى إعادة دراسة لجدوى عملها السياسي، ليس نفيا مطلقا لأهميته، وإنما لتقييم الفوائد والمضار منه بناء على رؤية أعمق وأكثر تجردا، وعلى ما سبق تقديمه في هذا الكتاب من نقد لهذه الجماعات ولطرائق تفكيرها وأعمالها. والذي نهدف إليه في هذا الباب الخاتم هو رسم خطوط عريضة لهذا التقييم ووضع نقاط عامة يمكن أن ينتفع بها الناس في هذا الأمر مستقبلا، والاستهلال الأنسب هنا هو النظر في الدوافع النفسانية المحتملة للإسلاميين إلى طلب الحكم.

الدوافع النفسانية للإسلاميين إلى طلب الحكم

- الاستعلاء الناتج عن التمييز بين المسلم والإسلامي

معلوم أن (مسلم) هي صيغة اسم الفاعل من (أسلم)، فهو مؤد لفعل الإسلام، بينما (إسلامي) تفيد الانتساب إلى الإسلام دون أن تفيد بالضرورة الفعل. على أن الذي شاع بين الناس هو العكس، فالمسلم هو الذي ينتسب إلى الإسلام دون أن يكون بالضرورة فاعلا للإسلام (سوى الشهادة ربما)، والإسلامي هو الفاعل لفعل الإسلام باعتبار أنه أظهر انقيادا لله وإسلاما له، أو الفاعل لفعل الإسلام باعتباره ناشطا في العمل من أجل مصلحة الإسلام والمسلمين. وحيث إننا سنرتضي هنا ما شاع استخدامه بين الناس، فإننا سنجعل تعريف الـ (إسلامي) على ما ذكرنا للتو: هو الناشط في العمل من أجل مصلحة الإسلام والمسلمين. والجماعة المنتظمة من الإسلاميين تكون جماعة إسلامية.

كل إسلامي هو بالضرورة مسلم ولكنه يزيد عليه بالنشاط من أجل الإسلام نشاطا طوعيا في غير المفروضات التي تجب على كل المسلمين، وهو هذا يشبه التمييز الإلهي للمجاهدين على القاعدين بدرجة رغم أن الكل موعود بالحسنى. لذلك فلا غرابة أن يتكون لدى الإسلاميين شعور بالتفوق والامتياز عن غيرهم من المسلمين تماما كشعور المجاهد بالتفوق على القاعد أو المتطوع على المكتفي بالفرائض، كقول الشاعر:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك في العبادة تلعب

من كان يخضب خده بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب

أو كان يتعب خيله في باطل ... فخيولنا يوم الصبيحة تتعب

ريح العبير لكم ونحن عبيرنا ... رهج السنابك والغبار الأطيب

ولقد أتانا من مقال نبينا ... قول صحيح صادق لا يكذب

لا يستوي غبار خيل اللّه في ... أنف امرئ ودخان نار تلهب

هذا كتاب اللّه ينطق بيننا ... ليس الشهيد بميت لا يكذب

وهو شعور طبيعي ومنطقي لا يملك المرء له دفعا إلا بمدافعته بتواضع صادق وخوف من ذهاب العُجب والكِبر ببركة أعماله وضياع قبولها عند الله تعالى.

فإذا استعان الإسلاميون على أهدافهم بعضهم ببعض وكونوا جماعات منتظمة، انتقل ذلك الشعور بالاستعلاء إلى الجماعة ككيان، فيضاف إلى إحساس الفرد الإسلامي بالاستعلاء على الأفراد المسلمين، إحساسه بالانتماء إلى جماعة أفضل وأعلى من بقية المجتمع المسلم. هذا بدوره يعزز عند الإسلاميين فكرة أنهم يخدمون الإسلام وليس بالضرورة المسلمين. فالفاضل سيستنكف عن خدمة المفضول ولكنه لن يستنكف عن خدمة منظومة القيم (الدين) التي يمكن أن تنهض بهذا المفضول في المرتبة وتعليه في المنزلة ليصبح فاضلا بدوره، وحتى عندئذ، لن يزول شعور الإسلاميين بالاستعلاء على المسلمين لكونهم كانوا سببا في رفعة الآخرين.

هذا شبيه بحالة المحتل الأوروبي لبلاد العالم حيث يظن الأوروبي أنه عرق أفضل وأن المسيحية الأوروبية هي دين أسمى، فيكون بـ "الاستعمار" لا خادما للإفريقي والبربري الذي هو دونه لكن خادما للحضارة والمسيحية.

والإسلامي الذي يرى في نفسه فضلا على المسلم وامتيازا بما زاد عليه من عمل لأجل الدين، ربما يزداد عنده هذا الرأي إذا كان المسلم هو نفسه ميدان عمل الإسلامي؛ فالإسلامي ربما يعمل للإسلام بدعوة غير المسلمين إلى الإسلام أو بجهاد المعتدين منهم، وهذا يرفعه في نظره على المسلم الذي لا يشارك في ذلك. ولكنه أحيانا يعمل لذلك بـ "إصلاح" ما يرى من فساد في أحوال المسلمين والنهوض بما تردى من أمرهم سواء في أفكارهم أو أعمالهم. وهذا الرأي بـ "النقص" في حال المجتمع المسلم والذي يقابله شعور بـ "العافية" منه لدى الإسلاميين ينقل المسلمين في نظر الإسلاميين -وبعد أن انتقلوا بالتدريج من وضع القاعد الصالح إلى وضع القاعد المستوجب الإصلاح والمفضول في الحالتين- إلى وضع الخصم الذي قعد بالدين، وكان سببا في غروب حضارته وزوال مجده، فلا تبدأ نهضة الإسلام إلا بإصلاح الفرد والمجتمع المسلم على أيدي الإسلاميين ووفق رؤيتهم.

هكذا ينشأ عند الإسلاميين نزوع خفي نحو الحكم تغذيه حالة الاستعلاء التي ذكرنا والظن أن المسلم (العادي) هو شخص ناقص دينيا، إما في أفكاره أو

أعماله أو سلوكه أو أخلاقه أو كل ذلك، وهو مستوجب للإصلاح. وقد يتفاوت الإسلاميون في منهجهم لهذا الإصلاح، فبعضهم يكون شديدا ولا يرى المجتمع المسلم إلا في شكل مجموع من الفرق الضالة والتي يجب إقامتها على الجادة طوعا أو كرها، وهذه حالة من الجبروت الفكري -والتنظيمي إذا كانوا جماعة- التي تضع المجتمع في حالة عداء مستمر مع هذه الجماعات. والبعض الآخر الأكثر لينا وكياسة قد يرى في المجتمع ضلالا أو نقصا يستوجب الإصلاح بالتعهد والرعاية بما يشبه الحالة الأبوية، وهي -على لطفها- تظل حالة مستعلية لا ترى ندّية في علاقتها مع المجتمع. إنه إحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع الذي ينظر الإسلامي إلى أفراده كـ "رعية" بدلا من "مواطنين". فمسؤولية الإسلامي تجاه المسلم هي مسؤولية من موقع امتياز وتعالٍ، تماما كمسؤولية الأب تجاه أطفاله والملك تجاه شعبه. هذا الإحساس يولد عند الإسلاميين نزوعا نحو الحكم لكونه يلبي متطلبات تحمّل هذه المسؤولية على وجهها؛ فلو كان الإسلامي محكوما تماما كما المسلم، فإن قدرة الإسلامي على تحمل مسؤوليته تجاه المسلم تكون قاصرة وعمله من أجل الإسلام بإصلاح حال المسلم وإقامة أمره على الحق يكون مقيدا. ويظل لدى الإسلامي غير الحاكم شعور بأنه مسؤول منزوع الأدوات، ملك بلا عرش، وأنه في وضع مختل حتى يصل إلى الحكم فيتمكن أخيرا من أداء رسالته تجاه المجتمع المسلم وتجاه الإسلام على الوجه الأمثل.

الذي ألفت النظر إليه هنا هو ذلك الشعور الخفي المتكون لدى الإسلاميين -وربما دون وعي منهم- بـ (الولاية) على المسلمين والتي تتسرب إلى الإسلاميين بتلقائية بعد أن يستنهض الإسلاميون هممهم وعزائمهم ويولوا على أنفسهم النهوض بأمر الدين وتولي شؤونه، فتكون ولاية الإسلاميين على المسلمين افتراعا طبيعيا لولايتهم على الدين. لا ننسى هنا أن القيام على أمر الدين هو نشاط مجتمعي قامت به فئة من المجتمع برضاه، فهو بذلك نشاط منقاد للمجتمع؛ ولكنه في فكرته استبطن قيادة المجتمع لا الانقياد إليه بموجب الاستعلاء الذي يحوزه المرء المسلم فور قيامه إلى أمر الدين وتحوله إلى (إسلامي). وإن كان الحصول على هذه القيادة عمليا أمرا عسيرا، فإن الشعور بها يبقى في الأفئدة ويظهر لدى الإسلاميين في شكل نزوع مستمر نحو الحكم والقيادة.

- الحنين إلى الخلافة

ظل المسلمون منذ فجر الإسلام وحتى سقوط الدولة العثمانية في مطلع القرن الماضي يولّون وجوههم شطر عاصمة واحدة أو عواصم مركزية محدودة تمثل دولة المسلمين وحضارتهم، يدينون لها بالسلطان وللحاكم فيها بالخلافة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم. وقد ظلت دولة المسلمين طوال هذه الفترة في علو على غيرها أو مدافعة وندّية مع غيرها من الإمبراطوريات حول العالم، والمسلمون في استعلاء على غيرهم من الشعوب وكبرياء، إذا تزلزل أحيانا، لم ينهر بالكلية، وإذا سقطت لهم دولة، قامت أخرى تجمع المسلمين حولها. فظلت بهذا راية المسلمين المعبّرة عن عزتهم وكبريائهم عالية دوما تتبادلها العواصم والدول دون أن تسقط، حتى سقطت السلطنة العثمانية في تركيا.

كانت هذه هي المرة الأولى أن يذوق المسلمون طعم الذلّ والصَّغار الكامل، وعلا عليهم الأوروبيون واحتلوا بلادهم وقسّموها أقطارا وإمارات مستصغرة ومستضعفة. فبات المسلمون في ذل وصغار بعد عز ورفعة، وأصبحوا تبعا بعد أن كانوا روادا وسادة. لا غرو إذن أن يحن المسلمون إلى عصور مجدهم ويتخذ بعضهم من إقامة دولة الإسلام هدفا لحياته فكرا أو عملا أو كليهما، وعلى هذا قامت غالب الجماعات الإسلامية في هذا العصر.

الإشكال هنا يأتي من الخلط المستمر بين دولة الإسلام ودولة المسلمين وإلى أيهما ينبغي أن يحن المسلمون ويعمل الإسلاميون. فدولة الإسلام هي كيان لا يوجد حتى الآن اتفاق حول ماهيته أو صفته، بل إنه لا يوجد اتفاق على أن الإسلام يلزم أن تكون له دولة سياسية ابتداء[1]. فاذا تجاوزنا ذلك، نجد أن النموذج الأسمى للدولة الإسلامية والذي اتفق عليه غالب المسلمين هو في الخلافة الراشدة، وتحديدا سنوات حكم سيدنا عمر بن الخطاب، لأن ما سواها كان في غالبه انشغالا بالحروب والفتن. أما سلطان المسلمين الذي بدأ مع الأمويين وانتهى مع العثمانيين فملك عضوض، وهو دولة مسلمين وليس دولة إسلام، وأمجاده وفتوحاته كذلك تصح نسبتها إلى المسلمين ولكنها لا تصح بإطلاق إلى الإسلام، فإلام يحن المسلمون بالتحديد؟

---

1 راجع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ على عبدالرازق.

إن كان حنين المسلمين إلى جميع أيام سلطانهم وعزهم على باقي شعوب الأرض دون إنكار لما شاب هذا السلطان من ظلمٍ الإسلامُ منه براء؛ فهذا حنين إلى مجد سياسي إمبراطوري لا علاقة له بالإسلام كدين. أما إذا أنكر المسلمون ما كان من ذلك السلطان من ظلم، فإن النموذج لدولة الإسلام سينحصر في تلك السنين العمَريّة العشر لما تمثله في ذاكرة المسلمين[1] من تحقق لقيم الإسلام في المجتمع على كل المستويات في غير وجود النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو ما درج المسلمون على تسميته "دولة الإسلام".

فاذا سألنا: من هو قدوة المسلمين الأول في أداء التكليف الإسلامي؟ أو، ولتقريب السؤال من تفكير الإسلاميين: من هو القدوة في العمل من أجل الإسلام، من هو الـ (إسلامي) المثالي؟ لا شك أن النبي صلّى الله عليه وسلّم هو قدوة كل المسلمين الأولى، ولكن لا ننسى أن الاقتداء بالنبي هو جزء من التكليف الإسلامي، فسنة النبي هي جزء من الدين، ونحن نبحث عن قدوة في اتباع الدين بما فيه اتباع النبي صلّى الله عليه وسلّم، لذلك يظل النبي قدوة متجاوزة لما نبحث عنه. أما أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فإن سيرته المعروفة محدودة، ومعظمها كانت في صحبة النبي صلّى الله عليه وسلّم ونصرته ومواقفه معه، وهي أمور ليست ممكنة لأحد من المسلمين بعد وفاة النبي، كما أن سنين حكمه كانت محدودة -عامين- وكلها اشتغال بحرب المرتدين ومانعي الزكاة، فلم يُذكر الشيء الكثير عن علاقة أبي بكر بالرعية أو إدارته للدولة أو أحوال المجتمع. يضاف إلى ذلك أن شخصية أبي بكر الهادئة وأفعاله وأقواله غير الصارخة لا تشفي حاجة الباحثين عن النموذج والقدوة لافتقارها الجاذبية التاريخية.

هنالك ما يشبه الاتفاق على أن أميز شخصية في التاريخ الإسلامي وأكثرها توثيقا ومرويات على سبيل التأسي والإعجاب بعد النبي صلّى الله عليه وسلّم هو عمر بن الخطاب؛ فقد هيّأ الله تعالى له صحبة طويلة أعقبتها عشر سنوات من حكم المسلمين، يضاف إلى ذلك شخصية متفردة -عبقري، بوصف النبي صلّى الله عليه وسلّم[2]- أفعاله تُروى بطولات وأقواله حكما ومأثورات. كل ذلك جعل

---

1 غير الشيعة.

2 صحيح مسلم، باب فضائل الصحابة.

منه المثال الأعلى عند المسلمين[1] بعد النبي صلّى الله عليه وسلّم. وحيث إن الحكم والسلطان يمحصان الناس فيخرجان أحسن ما فيهم أو أسوأه، فإن عمر رضي الله عنه تألق في سنوات حكمه إلى الدرجة التي أتعبت الخلفاء من بعده، حتى إن المسلمين كانوا يحتجون به على عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما في خلافتيهما.

من هذه السيرة المتفردة نشأت بين المسلمين الناشطين (الإسلاميين) حالة من "النوستالجيا العمَرية"، فالكل يريد أن يكون كعمر، يفرق الله به بين الحق والباطل ويكون فتحا ونصرا للمسلمين المستضعفين. وحيث إن أميز سنوات عمر بن الخطاب كانت سنوات حكمه كما ذكرنا، فإن النوستالجيا العمرية تتركز تلقائيا على موضوع الحكم، فمن حيث أراد الكل أن يكون عمر، أراد الكل أن يكون حاكما حتى يحاكي عمر، فينام تحت الشجرة ويتفقد رعيته بالليل، ويأكل الخبز والزيت في أوقات الشدة. والذي يزيد من شدة هذا التوق خصوصا بين المسلمين المعاصرين هو أنهم معيّرون من غيرهم بالحكام الطغاة وانعدام الحرية عند المسلمين في اختيار حكامهم. والحق أنه حتى المعظّمين من حكام المسلمين كعمر بن عبد العزيز لعدله وورعه، أو صلاح الدين الأيوبي لفتحه ونبله، كانوا ملوكا ورثوا الحكم وأورثوه فشوب ذلك في سيرتهم. أما عمر بن الخطاب فخلف أبا بكر بالشورى[2] واستخلف بها من بعده، فصار معذرة المسلمين في أمر الحكم ومباهاتهم مع غيرهم.

كل هذا ساعد في إذكاء رغبة الإسلاميين في الحكم ونزوعهم إليه ظنا منهم أنه أفضل السبل لتحقيق الهدف الأساس وهو مصلحة الإسلام، وهم في ذلك متأثرون بسيرة عمر كما أوضحنا، ولكن الذي ينبغي الانتباه إليه هو أن مصلحة الإسلام لا يمكن أن تقوم على فرد ولو كان عمر بن الخطاب. ومشكلة الاعتماد على النماذج التاريخية في رواية قصص النجاح هي أنها تختزل الصورة في أفراد، فالتاريخ لا يصنعه العظماء وحدهم ولكنه لا يذكر غيرهم لأنه ببساطة لا يتسع للجميع!

---

1 عدا الشيعة.

2 لم يكن محض تعيين كما أُشيع.

علينا ألا ننسى أن المجتمع الذي حكمه عمر بن الخطاب كان محتشدا بكبار الصحابة كعلي بن أبي طالب[1] وعثمان بن عفان وغيرهما. والتاريخ قلما يذكر شيئا عن هؤلاء إلا إذا ارتبط بالشخصية الأولى والتي يتوجه إليها ضوء التاريخ: النبي/أبو بكر/عمر، فيقع عليهم بعض الضوء لقربهم من هؤلاء، ثم كثر ذكرهم عندما آل الأمر إليهم وصاروا هم محور الأحداث وانتقل الضوء إليهم. لذلك فإن النظر إلى حالة العلو الإسلامي في عهد عمر ينبغي أن يضع في الاعتبار مكونات هذا النجاح: القيادة + المجتمع. واذا لجأ الإسلاميون إلى التاريخ وهم ينشدون أن يجدوا فيه السبل لمصلحة الإسلام لم يجدوا سوى سبيل القيادة، فإن ظنوا أن هذا يحكي القصة الكاملة، كان طبيعيا أن ينصب اهتمامهم على الحكم ويهملوا المجتمعات، وفي هذا إهمال عظيم.

لقد ساهم الإلهام العمَري في صرف تفكير الإسلاميين عبر العصور إلى إقامة دولة الإسلام عوضا عن إقامة مجتمع الإسلام، وقصر خيالهم عن تخيل أمة ناهضة ومتقدمة دون أن يكون شخص الحاكم ذا أهمية. ونحن نعلم الآن أن أعظم الدول المعاصرة قد حكمها أغبياء وسذج كانوا محل تندر الناس، ولكن قوة الدولة مستمدة من مجتمعاتها لا قادتها فقط، وربما يتغير هؤلاء القادة والحكام في بعض هذه الدول دون أن يحفل بهم أحد، وهذا ينبغي أن يذكره الإسلاميون في سعيهم الذي لا ينقطع إلى الحكم.

مبررات طلب الحكم لدى الجماعات الإسلامية

قد ذكرنا الأسباب النفسانية التي تشكل دافعا (خافيا) للجماعات الإسلامية لطلب الحكم، فلننظر الآن في المبررات التي تسوقها الجماعات الإسلامية لطلبها الحكم والسعي إليه. وسنحاول في ذلك إعادة تصنيف أهداف الجماعة -سنأخذ نموذجا- إلى فكرية أو اجتماعية أو سياسية اتساقا مع التقسيم الذي ناقشناه في الباب الأول، ويمكن أن نضيف الهدف الجهادي كهدف مميز. غرضنا من هذا النظر والنقد هو استبيان إمكان تحقيق أهداف الجماعات دون الحكم باعتبار أن آفة هذه

---

[1] هذا كان رد علي بن أبي طالب على بعض من قارن حكمه بحكم عمر.

الجماعات هي في الحكم وطلبه، هذا بالطبع بافتراض أن الحكم إنما هو وسيلة وليس غاية لهذه الجماعات، وهذا لا يصح عليها جميعا.

الافتراض المهم عند تناولنا لهذه الأهداف هو أن الجماعة الإسلامية تعمل في مجتمع حر ومفتوح، أما العمل في الظروف القهرية فسنعرض له لاحقا، ولنأخذ الحركة الإسلامية السودانية نموذجا.

يقول دستور الحركة الإسلامية السودانية (2012): إن الحركة تسعى لتحقيق الغايات الآتية:

1- "تبليغ رسالة الله الخاتمة للناس كافة". أما هذه فلا شك في أنها من الأهداف الفكرية الاجتماعية؛ إذ ليست الدعوة الدينية من مهام الحكومات.

2- "حث المسلمين على التمسك بالإسلام والعمل به والتفقه فيه، وتزكية المجتمع بمبادئ الإسلام وأخلاقه وسلوكياته ليؤدي رسالته في الحياة". هذه أيضا يمكن أن تتحقق من خلال العمل الفكري والاجتماعي، ولا ضرورة فيها للحكم.

3- "العمل لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية واسترداد دورها الرسالي في العالم والتفاعل مع قضاياها ومدافعة الظلم والطغيان والاستكبار ومناصرة المستضعفين". لا شك أن تحقيق الوحدة السياسية للأمة الإسلامية -خصوصا في ظل نظام الدولة القُطرية- يحتاج إلى قرار سيادي، وهو ما يعني ضرورة الوصول إلى السلطة، وهو هنا مسعى محمود، فالوحدة على أي مستوى، سياسي، تشريعي، اقتصادي، فيها خير عميم على المسلمين، وهي غاية مطلوبة في عالم اليوم، ولكن الإشكال فيها هو أن الوحدة تستلزم أكثر من دولة، وهو ما يعني ضرورة وجود من يرغب فيها -الإسلاميون مثلا- في أكثر من دولة في السلطة بالتزامن لوقت كاف، وهو عسير. وقد قلنا إننا نفترض العمل في مجتمعات حرة، وهذا يعني موافقة الشعوب على هذه الوحدة وهو ما يعيدنا مرة أخرى إلى العمل المجتمعي وضرورة إقناع المجتمع أولا ليتوجه إلى هذه الغاية ويباركها. فهذه الغاية إذن هي غاية شاملة

تستلزم العمل على كل المستويات، الفكري والمجتمعي والسياسي وربما الجهادي أيضا.

4- "تقديم النموذج الإسلامي لقيادة الإنسانية إلى عالم تسوده قيم الحق والعدل والخير". كلمة "النموذج الإسلامي" هنا تحتاج إلى تحديد، لأن كلمة "قيادة" ربما تصرف الأنظار إلى أن المقصود هو الحكم، ولكننا أسلفنا مرارا أن الأصل ينبغي أن يكون المجتمع. عليه، فالنموذج الذي ستقدمه الحركة الإسلامية سيكون أنفع للإنسانية إذا كان نموذجا لمجتمع مسلم عوضا عن حكم مسلم ولا أنفي أهمية الأخير. وتغيير المجتمع يحتاج إلى العمل على المستويات الثلاثة، فتحقيق هذه الغاية إذن يمكن أن يتم دون الحكم، ولكنه سيكون أتم وأكمل بالحكم الرشيد. أما الاتجاه إلى تحقيقها بالاكتفاء بالحكم فتضليل.

5- "التعاون مع القوى الإنسانية الساعية لتحقيق السلم وكرامة الإنسان". هذه أيضا غاية شديدة الشمول والتعميم، ويمكن العمل لها في كل المجالات ولكن، وللإيجاز، فإن الحكم ليس لازما هنا أيضا.

الملاحظ هنا أن مسألة الحكم أو الدولة أو تطبيق الشريعة لم تظهر في غايات الحركة، وقد تكون هناك إشارة خافية إلى ذلك في موضوع "النموذج الإسلامي" المذكور ولكن ليس تصريحا. ثم ذَكَر الدستور في وسائل الحركة الإسلامية "تولي السلطة العامة بالوسائل المشروعة والسلمية" كوسيلة من ضمن عشر وسائل لتحقيق غايات الحركة الإسلامية. وقد يدهش المرء في ما يبدو وكأنه حالة زهد في موضوع الحكم وتخفيف من أهميته لدى الحركة؛ إذ لا يظهر في غاياتها الأساسية، ولا يشكل سوى واحدة من عشر من وسائلها لتحقيق هذه الغايات، ولكن تأبى السلطة إلا أن تطل بأعناقها، نجد أن فصلا كاملا تقريبا يتناول الحركة ونظام الحكم والنظام السياسي. ليس من المنطقي أن يكون أمر الحكم بهذا التبسيط والإقلال في الأساسيات، ثم يجد كل هذا التركيز في التفاصيل، والعكس بالنسبة لمتعلقات المجتمع حيث بدا وكأنه المحور الأساس الذي تعمل له الحركة ثم شحّت عن ذكره في التفاصيل، وكأن الحكم هو رغبة خفية عند الحركة الإسلامية تستحيي من الجهر بها، وقد ملأت عليها كيانها كله.

لقد كان الإمام الشهيد حسن البنا أكثر صراحة عندما ذكر أن الهدفين الأساسيين لجماعة الإخوان المسلمين هما":

1- أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، وذلك حق طبيعي لكل إنسان لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد.

2- أن يقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي، وتعلن مبادئه القويمة، وتبلغ دعوته الحكيمة إلى الناس..."[1]. هذا إضافة إلى ما ذكرناه في الباب الأول من أن الإخوان المسلمين في السودان دعوا في مؤتمرهم عام 1954 إلى إقامة دولة إسلامية في السودان، وفي العام 1955 إلى تحكيم دستور إسلامي. كل هذا إنما نستشهد به للتأكيد على أن الحركات الإسلامية قد جُبلت على طلب الحكم، سواء بدافع من تفضيله وسيلة لإقامة دولة إسلامية أو بدوافع شخصية أو نفسانية كالتي ناقشنا من قبل، أو ببعض من كل ذلك. وحتى لو لم يظهر طلب الحكم في دساتير هذه الجماعات أو مكتوباتها التأسيسية، فإن ممارساتها تؤكد هذا النزوع، ويظل في نفس المجتمع المسلم شيء من ريبة تجاه هذه الجماعة التي تتهمه بالنقص أو الخطأ في حاله الديني وتطلب الحكم لكي تتولى "إصلاح" هذا الخطأ أو النقص في دين المجتمع.

لقد اعتاد الناس في المجتمعات الحرة أن يكون طالب الحكم متذللا راجيا لا مستكبرا متعاليا، وأن يطلب من المجتمع أن ينظر في رؤيته للإصلاح أو التحسين لأحوال المجتمع، ثم تفويضه لإجراء ذلك الإصلاح والتحسين. ولكن إذا جاءت جماعة برؤية منتقصة للمجتمع، ثم طلبوا الحكم ليس باعتباره تفويضا من المجتمع بل باعتباره واجبا دينيا عليهم كجماعة، وليس المجتمع إلا "المجال" الذي يجري فيه ذلك الإصلاح ويتم ذلك الواجب، فإن المجتمع في هذه الحالة سيكون معذورا إذا نفر من هذه الجماعة و لم يُقبل عليها بصدر منشرح.

ولكن الأمر كان يختلط على المجتمعات المسلمة في معظم الأحيان، لأن المجتمعات المسلمة لم تكن مجتمعات حرة خلال تاريخها الطويل إلا نادرا جدا،

---

1 بتصرف، من موقع إخوان ويكي www.ikhwanwiki.com

ومعظم الجماعات الإسلامية كانت تجد الحاكم المستبد عقبة أمام عملها، خصوصا إذا كان فيه أي معارضة لنظام الحكم القائم سواء كانت معارضة فكرية أو اجتماعية أو سياسية أو قتالية. والمتوقع -بطبيعة الحال- من أي جماعة إسلامية صادقة وجادة في عملها الإصلاحي أن تعترض على أي حكم مستبد في المجتمعات المسلمة. فالصدام إذن بين الجماعات الإسلامية وأنظمة الحكم في العالم الإسلامي منذ تاريخ بعيد كان أمرا متوقعا بل ومطلوبا، لذلك فالجماعات الإسلامية كانت في نظر المجتمعات المسلمة جماعات نضالية ضد الظلم والطغيان، وهي رؤية يعززها النكال الذي كان ينزله الحكام بهذه الجماعات والصبر والتضحيات العالية التي كانت تقابل هذه الجماعات بها الطغيان.

لم يكن يضير هذه الجماعات كونها كانت تطلب الحكم كجزء من مشروعها الإصلاحي؛ فالمجتمعات المقهورة لم تكن لترد الجماعة الإسلامية المستعدة لمواجهة الطغيان والعمل على تحرير المجتمع منه، فقط لأن الجماعة مستعلية وترى أنها ذات حق طبيعي بل ربما اعترفت لها بهذا الاستعلاء، وربما أيضا تقبل بوصول هذه الجماعات إلى الحكم حتى لو رأت فيها طغيانا كان أخف من الموجود. أما المجتمعات التي تنال حريتها على يد إحدى هذه الجماعات، فإنها أحيانا -ومن باب الامتنان والعرفان- تنصّب هذه الجماعة في الحكم باختيارها لسنوات متطاولة كما حدث في الهند وجنوب إفريقيا.

الجماعة الإسلامية في المجتمع الحر

المجتمع الحر هو الذي يكون المشرّع الأول أو مصدر التشريع الأساسي في البلد، فهو بذلك يكفل لنفسه ما شاء من حريات، ويضع ما شاء من قوانين، ويفوّض من شاء ليحكمه، ويملك أن يغير حاكمه إذا شاء وفق القوانين التي يضعها. فإذا كان المجتمع مسلما حسن الإسلام، فإن اختياره غالبا سينحو هذا النحو، أي سيكون التشريع الذي يختاره تشريعا إسلاميا، واختياراته عموما ستكون على أساس إسلامي. فما مجالات العمل لجماعة إسلامية في هذا المجتمع من حيث هي "إسلامية"، بمعنى أن غايتها الأساس هي مصلحة الإسلام ورفعته، ويكون في ذات الوقت عملا يميز هذه الجماعة عن غيرها في المجتمع، أي أنه ليس تكرارا أو زيادة لأعمال يقوم بها غيرهم؟

أما العمل الفكري -غير الدعوي- فيقوم به المثقفون والأكاديميون الذين ليسوا بالضرورة إسلاميين، بل أيضا المستشرقون غير المسلمين أصلا. وكثيرا ما يقوم به الأفراد وليس التنظيمات، فالتنظيم الفكري ليس بالأمر المألوف حيث يجتمع عدد من الناس أصحاب الأهداف المشتركة لينتجوا عملا فكريا واحدا. إذن فليس هناك ما يميز الجماعات الإسلامية المنظمة في العمل في المجال الفكري.

أما العمل الاجتماعي فهو كذلك نشاط إنساني لا ينحصر في الدين، فالمنظمات المدنية العاملة في مجالات حقوق الإنسان أو التكافل الاجتماعي أو العدالة الاجتماعية أو حقوق المرأة والطفل أو إصحاح البيئة أو ما شابه ذلك، كلها تعمل لتحقيق قيم إنسانية مشتركة وإن اختلفت التنظيمات في خلفياتها. فبعضها ربما يعمل بدافع ديني وبعضها بدافع إنساني بحت وربما غير ذلك، ولكن اختلاف المنطلقات أو الدوافع لن يغير كثيرا في العمل نفسه. كذلك الحال بالنسبة للنشاط الاقتصادي بتفريعاته والنشاط الثقافي والرياضي وما شابه، كلها نشاطات إنسانية لا تقتصر على الجماعات الإسلامية ولا الإسلام، ولكنها يمكن أن تصطبغ بلون الإسلام. فمثلا يمكن أن يخلو النشاط الاقتصادي من الربا فيأخذ صبغة إسلامية ولكنه يبقى نشاطًا اقتصاديًا هدفه الربح وليس عملا مباشرا للإسلام. ولا نخلط هنا بين العمل لأجل التنظيم والعمل لأجل الإسلام، فالعمل الاقتصادي المقصود منه تمويل التنظيم لا يكون هدفه المباشر مصلحة الدين، وإنما يصب في صالح التنظيم الذي ندرس مقاصده في مصلحة الإسلام، وبذلك فهو نشاط رافد وليس أصيلا في موضوعنا. نفس الأمر سينطبق على الإعلام والثقافة وغيرها من النشاطات الاجتماعية.

أما القتال والجهاد فهو في الغالب -في زماننا هذا- مقصود به جهاد الدفع، فلا قتال من أجل الدعوة وقد تيسرت وسائل الاتصال والمعرفة في كل مكان. أما الجهاد دفاعا عن النفس[1] فتقوم به الجيوش النظامية والجيوش الشعبية الاحتياطية والميليشيات العسكرية، أما كون الدافع للجهاد هو الله أو الوطن أو العشيرة فلا يغير شيئا في العمل ويبقى أمر نية لا يطلع عليه الناس.

---

1 يندرج فيه الدفاع عن الحقوق الأساسية كالمال والعرض والدين.

يبقى موضوع السياسة والحكم، وفيه حالتان، الحالة الأولى أن يكون الحكم غاية كما هو الحال عند الشيعة الإمامية حيث ولاية آل البيت النبوي للمسلمين هي من أصول الدين. والعمل من أجل هذه الغاية هو عمل ديني محض يهدف إلى رفعة الإسلام وإحقاقه من وجهة النظر الشيعية، ولا توجد جماعة غير دينية تؤديه بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن لا سبيل لجماعة إسلامية شيعية أن تقوم بطلب الحكم إنابة عن آل البيت، بل إن الإمام الثاني عشر الغائب هو صاحب الحق الوحيد في هذه المطالبة، ويمكن لمن شهده أن ينصره في ذلك، ولكن دون ظهوره فلا حاجة لجماعة تطلب الحكم، وقد أوضحنا خلفية نظرية ولاية الفقيه فلا حجة لها هنا.

الحالة الثانية هي أن يكون طلب الحكم وسيلة لتحقيق ما اختلف الناس حول تسميته ولكن معظم الأسماء تشير إلى ذات الشيء: دولة الشريعة، الدولة الإسلامية، الدستور الإسلامي، الحكم الإسلامي وغيرها من الأسماء، وهي تسمى أحيانا في مراحلها المختلفة وقبل الوصول إلى ثمرتها النهائية بالمشروع الإسلامي. وحتى نفهم المقصود من هذه الأسماء علينا أن نفهم وجهة نظر الجماعة الإسلامية تجاه الحكم والمجتمع. وقد ذكرنا أن هذه الجماعات ترى نقصا أو خللا في وضع الإسلام في المجتمع وحكمه ويكون هدفها الإجمالي هو إصلاح المجتمع ليتوافق مع الإسلام بالشكل الذي تراه صحيحا. وقد يكون هذا الخلل في الحكم أو في المجتمع أو في كليهما. عملية الإصلاح هذه هي المشروع الإسلامي، وثمرته النهائية -أي تحقق الحال الصحيح للإسلام حسب فهم الجماعة- هو دولة الإسلام أو غيرها من المسميات الأخرى، وأغلب الظن أن الخلافة الراشدة -السنوات العمرية تحديدا- هي نموذج دولة الإسلام المطلوبة لدى معظم هذه الجماعات (الشيعة سيفضلون السنوات العلوية).

هذه التنظيمات الشمولية في أهدافها هي الأعقد والأكثر إشكالا، فهي بأهدافها التي تسعى لتحقيقها أقرب إلى رسالة ثانية للإسلام دون وحي، والجماعة هي الرسول الحامل لرسالة الله إلى الناس والقائم على أمر تبليغها وتحقيقها. لا أقول: إن هذا ما تدعيه هذه الجماعات، ولكنه وصفي لمسعاها وقد بيّنا إشكالات العمل الشمولي في الباب الأول بما يغني عن الزيادة أو التكرار هنا.

نعود الآن إلى السؤال الذي كنا بصدده: ما الذي تعمله الجماعة الإسلامية في المجتمع الحر، وتحديدا هنا ما الذي تعمله بالحكم في المجتمع الحر؟ بتعبير آخر: ما العمل الذي يكون الحكم شرطا ضروريا لقيامه ولا يكفي فيه وجود مجتمع حر؟ ومستند هذا السؤال هو القاعدة التي تقول إنه كلما كبر المجتمع صغرت الحكومة، ففيم تحتاج الجماعة الإسلامية إلى حكومة محدودة الدور والقدرة لقيام دولة الإسلام؟ والإجابة في تقديري هي: لا شيء! فالدساتير تجاز عادة في استفتاءات شعبية والتشريعات تجاز بواسطة النواب عن المجتمع أو ممثليه في المجالس التشريعية، والحكومات التنفيذية يختارها المجتمع وتخضع لمحاسبته ويستطيع تغييرها، ففيم الحاجة إلى الحكم إذن؟

العمل الحقيقي لأي جماعة إسلامية تبتغي أن ترى فكرتها عن الحال المثالي للإسلام والمسلمين على أرض الواقع هو أن تعمل على إقناع المجتمع بهذه الفكرة، أي الدعوة، فهذا هو السبيل الأوفق لتحقيق هذه الفكرة، وقد تطلب الجماعة الإسلامية في هذا الصدد الحكم لتقوم بهذا التنفيذ بنفسها حرصا عليه وظنا منها أنها الأقدر عليه، وهذا لا بأس به طالما نأت الجماعة عن طلب السيطرة الكاملة، ولكن ليس صحيحا أن كل صاحب فكرة هو بالضرورة أقدر الناس على تحقيقها، وعلى كل حال فالمنافسة على الحكم تظل حقا مكفولا للجماعة الإسلامية حالها كحال أي تنظيم سياسي آخر في المجتمع الحر.

إذن هناك شرطان أساسيان لقيام أي مشروع لدولة إسلامية:

1- حرية المجتمع.

2- أسلمة المجتمع، أي إقناعه بفكرة الجماعة الإسلامية.

فإذا اعترضَنا الرأي القائل إن استيفاء هذين الشرطين ذاتهما يحتاج إلى الحكم، فالجواب عن تحرير المجتمع بواسطة الحكم سنعرض له بعد قليل. أما أسلمة المجتمع بوسائل الحكم فتستوجب فرضين، الأول: أن يكون المجتمع غير إسلامي ابتداء وإلا فما الحاجة إلى أسلمته! الثاني: أن تصل الجماعة إلى الحكم وتحكم بشكل شرعي، أي دون أن تنزع عن المجتمع حريته، وإلا فكيف يكون حكما إسلاميا إذا قهر الناس! فإذا صح هذان الفرضان نعود إلى السؤال: كيف تستطيع الجماعة الإسلامية استخدام أدوات السلطة إذا وصلت إليها في أسلمة المجتمع؟

لا شك أن أهم أدوات السلطة في تغيير المجتمع من حيث السلوك هو التشريع، ولكن لا ننسى أن المجتمعات الحرة، خصوصا في عصرنا هذا، تنفصل فيها سلطة التشريع عن سلطة التنفيذ والكل يقع تحت مسمى الحكم. وحيث إن سلطة التشريع ما هي إلا مجلس ينوب عن الناس، فإن المجلس لا يجيز تشريعات إسلامية إلا إذا رضي بها وقبلها، وهذا بدوره يمثل رضا المجتمع لهذه التشريعات ما يعني درجة من "الأسلمة" وهو ما يعارض الفرض الأول.

إذن فالأمر لا يتم بالتشريع دون درجة من الرضا المجتمعي ما ينفي الحاجة إلى الأسلمة إلا من باب البناء على ما هو قائم زيادة وتثبيتا. أما أدوات السلطة ما سوى التشريع في المجتمع الحر فلا تعدو أن تكون بعض التسهيلات البيروقراطية الديوانية التي لا تصلح مبررا لطلب الحكم. فخلاصة الأمر إذن هي أن الحكم الإسلامي لا يتأسس إلا على مجتمع (إسلامي) ولو بقدر، أما المجتمع الإسلامي فلا يتأسس على حكم إسلامي وانما تدعم (إسلاميته) أو تزيد بالحكم.

لننظر الآن في عمل الجماعة الإسلامية في المجتمع المقهور.

الجماعة الإسلامية في المجتمع المقهور

دعونا نؤكد أولا أن القهر والدين هما ضدان لا يلتقيان، وليس أدلّ على ذلك من أن الله تعالى وهو الخالق والقاهر فوق عباده قد جعل أمر الإيمان به أمرا يقوم - من حيث الدعوة والتبليغ- على الاختيار، فلا إكراه في الدين، وكل عمل في الدنيا هو دون الإيمان بالله. ولا نشك في أن سلب الحرية هو سلب لجوهر الإنسانية، فلا تقف مضاره على أمر الدين بل تتعداه إلى كل أحوال الإنسان، ولكن وحيث إن محور الكلام عن الجماعات الإسلامية، فسنقتصر على أثر القهر في الدين.

ونعلم أن القهر نفسه لا يأخذ شكلا واحدا ولا هو على درجة واحدة فهو يتفاوت بأحوال، يزيد في بعضها وينقص في أخرى، ومعه تتفاوت درجة الحرية المتاحة عند المقهورين. كما نعلم أنه ليس كل من كان تحت الحكم القهري فهو مقهور؛ فالبعض لا يرضى أن يتنازل عن حقوقه وحريته التي يطلبها الحاكم فيصادمه ويعارضه وقد يتعرض في هذا للعذاب والسجن، ويكون داخل سجنه أكثر حرية من الطلقاء المذعنين، وقد يدفع حياته ثمنا لحريته فيموت حرا حيث عاش غيره مستعبدا.

كذلك نعلم أن الحاكم المتجبر لم يتجبر فقط على الإسلاميين أو على صنف واحد من الناس، وأن الذي يحكم الناس قهرا إنما يقهرهم غالبا على دوام حكمه وكل من أراد أن يكون في الحكم غيره فهو عدوه. بهذا فإن كل حاكم متجبّر يكون هو وشيعته أقلّية في المجتمع، فلو كانوا أكثرية فهم في غنى عن قهر الناس وتكفيهم عملية اختيار حرة ومفتوحة في المجتمع لينالوا الحكم فيه، وما قهر الناس إلا نتيجة لفشل المتجبر في الحصول على قبولهم بالرضى والاختيار. إذا فالجماعة الإسلامية ليست وحيدة في مواجهة السلطان القاهر. فإذا عدنا إلى السؤال الذي طرحناه سابقا -غير أن المجتمع هذه المرة ليس حرا-: ما مجالات العمل لجماعة إسلامية في هذا المجتمع من حيث هي (إسلامية)، بمعنى أن غايتها الأساس هي مصلحة الإسلام ورفعته ويكون في الوقت نفسه عملا يميز هذه الجماعات عن غيرها في المجتمع، أي أنه ليس زيادة أو تكرارا لأعمال يقوم بها غيرهم؟

كنا قد ذكرنا في المجتمع الحر أن العمل الوحيد الذي لن تقوم به جماعة منتظمة إلا جماعة (إسلامية) هو الدعوة إلى الإسلام، وأن ما سوى ذلك سيخلط فيه العمل من أجل الإسلام بأهداف اجتماعية إنسانية قد ينهض لها غيرهم في المجتمع بمسميات مختلفة. والفرق بين تلك الحال والحال في المجتمع المقهور هو أن هذه الأعمال تخضع لقدر الحرية الذي يتيحه السلطان المتجبر فربما أطلقها وربما سمح بقدر منها وربما منعها بالكلية. ولكن هذا لن يغير في ما يميز الجماعة الإسلامية عن غيرها على الوجه الذي ذكرنا، فلا يوجد فرق بين المجتمع الحر والمجتمع المقهور من هذه الناحية بل في مقدرة هذه الجماعات على العمل الذي نشأت من أجله.

على هذا فإننا نقول: إن جماعة من المسلمين إذا عزمت على القيام لنصرة الإسلام ورفعته، فإنها -في زمن القهر- لن تجد عملا أنفع لذلك من طلب الحرية، بكل الأشكال والوسائل حسبما يقتضيه الحال. وكنا قد ذكرنا أن المرجعية الأولى للناس في أمورهم -بما في ذلك الدين- هي مرجعية المجتمع، والسلطان الجائر ينقض هذه المرجعية وينقض معها روح الدين، فكأنه قتل الدين بقتل حرية الناس. ففي زمن القهر، الدين دين السلطان، والفكر فكر السلطان، والمال مال السلطان، وليس للناس وهم أصحاب الحق في ذلك كله إلا الاتباع.

إن زمن القهر، حيث توضع الأشياء في غير أماكنها وينقلب الملك مملوكا، هو زمن الفوضى وإن بدا غير ذلك. وزمن الحرية حيث يكون الحق عند أصحابه وإن تدافعوا وتنافسوا واختلفوا، هو زمن النظام وإن بدا غير ذلك. لذلك فإن أمر الناس في طلب الحرية يكون سواء، فأصحاب الدين لا دين لهم، وأصحاب الفكر لا فكر لهم، وأصحاب المال لا مال لهم. وتستحيل حياة الناس إلى عطية شائهة من السلطان، إما قبلوها بذلها أو رفضوها بعزهم.

وحتى لا تستغل هذه الدعوة إلى طلب الحرية فتخرج كل جماعة لم تبلغ مرادها في مجتمع ما باعتبارها جماعة ذات حق مسلوب، فعلينا أن نميز بين الجماعة المغلوبة والجماعة المقهورة. أما الجماعة المغلوبة فهي الجماعة التي غلبتها أكثرية المجتمع على رأيها في مناخ حر واختيار لا إكراه فيه، وكل مجتمع لابد فيه من جماعة مغلوبة حيث لا يمكن إيجاد مجتمع كامل الاتفاق؛ وهؤلاء لا سبيل لهم - حيث هم أقلية- إلى الخروج عن سلطان المجتمع وعليهم الرضا بحظهم فيه، مع تأكيدنا بقدر الحقوق اللازم توفيره للأقليات على ما ذكرنا في باب سابق.

أما الجماعة المقهورة فهي التي قهرها سلطان جائر على حكمه، وكل سلطان جائر هو في قلّة كما ذكرنا، فالجماعة المقهورة هي جماعة أكثرية، وهي بذلك تمثل المجتمع، وهي صاحبة الحق، لذلك فإن خروجها طلبا لهذا الحق هو خروج في الحق، وهو نصرة للدين ومنع للفتنة لا تحقيق لها.

إن طلب الحرية يستلزم من المسلمين والمجتمع عموما اجتماع الكلمة ووحدة الصف على أحسن وجه ممكن، وإن اختار الإسلاميون الامتياز عن بقية المجتمع المسلم لزيادة في همتهم وقوة في عزمهم فذلك ينبغي أن ينظر إليه باعتباره تفويضا من المجتمع لهم وليس اختلافا عنهم. وحريّ بالإسلاميين ألا يسخِّروا هذا الامتياز في غير أمر الحرية حتى ينالوها، فإن عاد المجتمع حرا عادت معه المرجعية وجاز لأصحاب الأفكار والأعمال الاختلاف كما شاؤوا حيث يكون اختلافهم تنوعا نافعا ويحكم الناس في ذلك بأنفسهم.

إن الثورة من أجل الحرية عمل إنساني تليد لا نفرق فيه بين الإسلاميين وغيرهم، فإن قهر الإسلاميون الناس وجبت الثورة عليهم، وإن قُهروا هم من غيرهم وجبت ثورتهم في ذلك. أما سبل الثورة فعديدة تشمل العمل الفكري

والمجتمعي والسياسي والعسكري لا يُستثنى من ذلك شيء بإطلاق وإنما يكون اتخاذ الوسائل بمناسبتها لمقتضى الحال. والذي منعْنا منه الإسلاميين في هذا الكتاب في المجتمع الحر حفاظا على هذه الحرية لا نمنعهم منه في المجتمع المقهور إذا اقتضى الحال ذلك، على أن يكون ذلك طلبا لحرية المجتمع المسلوبة.

ليست هذه بدعوة ميكافيلية تبرر الغايات فيها الوسائل، والذي يمنعه الدين والأخلاق يمتنع في كل حال، والذي يجوز إطلاقا أو لضرورة فكذلك، وإنما الدعوة هنا لرفع الحرج عن أعمال كانت في المجتمعات الحرة معوقة وأحيانا هدامة لنهضة هذه المجتمعات ورفعتها، وكنا حاولنا أن نبرهن أن الإسلام لا يحتاج إلى ليّ الأعناق أو اتخاذ الحيل ما دام الناس أحرارا، أما وقد سلبت هذه الحرية، فالشأن شأن الحرب، يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها.

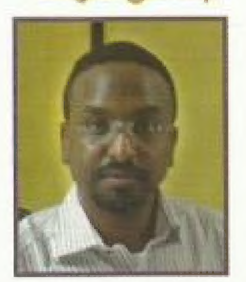
ختاما، فإني قد كتبت هذا الكتاب أنتقد فيه فكر الجماعات الإسلامية وعملهم على فرض أنهم أصحاب الأمر أو في حرية من أمرهم راجيا أن يكون في ما كتبت حافزا على إعادة النظر في علاقتهم مع مجتمعات المسلمين ومنبها على مخاطر قهر الناس أو التعدي على حقوقهم كيفما كانت الحجج. غير أن التاريخ يشهد أنهم كانوا غالب الوقت مستضعفين في الأرض مظلومين مقهورين شأنهم في ذلك شأن عموم المسلمين. ولكني، وحيث إن بشارات التغيير بدأت تظهر في العالم الإسلامي وقت كتابة هذا الكتاب، وقام المسلمون يطلبون الحرية ويكسرون الأغلال، فإني أردت أن أكتب للمستقبل حيث تزيد حظوظ الإسلاميين في ولاية الأمور، وحتى لا يقعوا في ما وقع فيه بعضهم من الزلل، فإن كانت الغاية القصوى للإسلاميين هي هداية الناس إلى الله تعالى، فلا يحملنهم نبل المقصد على التعدي وسلب الحقوق، والله قد استغنى عن الناس وأوحى بذلك لمن هو أحرص على هداية الناس من جميع الإسلاميين إذ قال (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعا. أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: 99).

هذا الكتاب

بدأ ظهور الجماعات الإسلامية في المجتمع المسلم منذ عهد الإسلام الأول وفي خلافته الراشدة، واستمرت في الظهور عبر ذلك التاريخ الطويل حتى هذا اليوم بأسماء وأهداف ودوافع وأفكار ومجالات شتى، حتى بات وجود هذه الجماعات في المجتمع المسلم من المسلّمات التي لا يشغل الناس بالهم بالسؤال عن أصلها وأسباب وجودها وجدواها وشرعية هذا الوجود.

أصبحت الجماعات الإسلامية وكأنها (أصل) في الوجود الإسلامي وليست طارئاً عليه، فأصبح النقد الموجّه إليها من قبل المهمومين بأمر الإسلام منحصراً في كثير من الأحوال على (أشكال) نشاطها وتحقق أفكارها منصرفاً عن منابع هذا النشاط وأصول هذه الأفكار، فصار الاهتمام -مثلاً- بـ (كيف) تحكم الجماعة الإسلامية عوضاً عن (لماذا) تحكم الجماعة الإسلامية. وفي المقابل أصبح النقد الموجّه إليها من أعداء الإسلام يستخدمها تقية يداري بها عداءه للإسلام فيطعن فيه من خلالها، فافتقرت هذه الجماعات للنقد الصادق العميق، الذي لا يحابيها فيمنحها مسلّمات ليست لها، ولا يعاديها وعينه على ما وراءها. وقد حصل نتيجة هذا الافتقار إلى هذا النقد كثير من الأذى للجماعات الإسلامية وللمسلمين سواء.

نبذة عن المؤلف

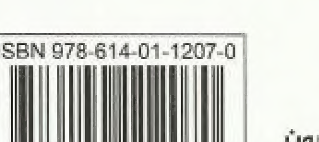


علي عبد الرحيم أبو مريم. ولد في اسكتلندا عام 1977، ودرس المراحل الأولية في السودان، ثم نال درجة البكالوريوس في هندسة الاتصالات من جامعة ساوث بانك في لندن عام 2002. نال دبلوم الاقتصاد من جامعة لندن عام 2007، ثم درجة الماجستير في دراسات التنمية من جامعة كامبردج عام 2009.

عمل في بنك السودان المركزي في الفترة 2010–2013، ويعمل الآن كمستشار وكاتب مستقل. له بحث منشور باللغة الانجليزية عن أثر الفقه الإسلامي على الصيرفة والتنمية في العالم الإسلامي، وله عدد من المقالات المنشورة في الصحف السودانية والخليجية. متزوج وله طفلة.



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



جميع كتبنا متوفرة في موقع www.nwf.com | www.neelwafurat.com